DEL SOCIALISMO UTÓPICO
AL ANARQUISMO

FÉLIX GARCÍA MORIYÓN

DEL SOCIALISMO UTÓPICO AL ANARQUISMO



García Moriyón, Félix
Del socialismo utópico al anarquismo - 1a. ed. - La Plata: Terramar, Buenos Aires, 2008.
XXX p.; 20x12,5 cm. (Utopía Libertaria)

ISBN 987-XXXX-XX-X

1. Anarquismo-Ideología Política. I. Título

CDD xxx.57

ISBN: 9XXXX-XX-X

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina / Printed in Argentina

Introducción

No cabe la menor duda de que el anarquismo es un movimiento que no ha gozado de buena prensa; es más, se puede decir que ha sido uno de los movimientos sociales peor tratados por los historiadores, tanto oficiales como aficionados, que han acuñado una serie de tópicos carentes de fundamento. En parte, esta costumbre comienza ya cuando en 1901 el presidente Theodore Roosevelt resume la reputación de los anarquistas afirmando: "El anarquismo es un crimen contra la Humanidad y todos los hombres deberían formar un frente común contra los anarquistas". Roosevelt sucedía en la presidencia a Mac Kinley, asesinado por León Czolgosz.

Éste había actuado en solitario, pero el hecho de haber asistido a una conferencia de Emma Goldman fue suficiente para que la policía considerara que obedecía a una conspiración anarquista. Siguiendo el famoso precepto de "calumnia, que algo queda", no fue suficiente el que un tribunal de justicia americano considerase que la ejecución de Spies y sus compañeros por los sucesos de Chicago estuvo motivada por prejuicios ideológicos, y no por pruebas que demostraran la implicación de los condenados en actos de violencia. La imagen del anarquista como persona siniestra, enemigo de todos los valores humanos y portador de bombas que arrojaría indiscriminadamente a una sociedad indefensa, ha pasado a la posteridad, potenciada además por algunas novelas como la de Joseph Conrad, *El agente secreto, o* la de Henry James, *La princesa Casamassima*.

Resulta también bastante curioso el comprobar que el desprestigio del anarquismo no procede solamente de las fuerzas sociales más conservadoras, sino también de otros grupos de izquierda, en concreto los del campo marxista. El enfrentamiento entre ambas corrientes del socialismo procede ya de la I Internacional, pero adquiere especial virulencia a partir del triunfo de la revolución bolchevique en Rusia. Los ataques dirigidos por los grandes teóricos marxistas o sus grandes líderes, como

Lenin, Stalin o Plejanov, son, sin duda, muy duros, culminando, a modo de ejemplo, en la definición que del anarquismo ofrece el *Diccionario de Filosofía* editado en la República Democrática Alemana, todo un ejemplo de deformación grosera e intencionada de la verdad histórica. Agrava en este caso la situación el hecho de que los conflictos con el anarquismo no sólo se quedaron en ataques teóricos, sino que también se evidenciaron en los hechos. Basta repasar los nombres de Kronstadt, Ucrania y Machno, Barcelona y Aragón, para comprender que hubo algo más que palabras, es decir, que hubo también una dura, consciente y sistemática represión de los anarquistas, enemigos políticos a los que no se podía dejar libertad de movimientos.

Algo similar ocurre con la represión no justificada de la que fueron víctimas todos los anarquistas por parte de la policía, pudiendo recordar aquí los crímenes de Chicago, los sucesos de Jerez o los procesos de Montjuich.

Sin embargo, cuando uno se aproxima al pensamiento y la práctica anarquista, comprueba en seguida que existe un abismo entre la imagen estereotipada y oficial y lo que parece ser real, abismo que sigue siendo difícil de explicar.

Parte de la culpa procede, sin duda, de los propios anarquistas, los cuales, en la última década del siglo pasado, se dejaron tentar por un clima generalizado de violencia que los llevó a aceptar en un congreso de 1881 la propaganda por el hecho; aunque tal aceptación fuera más retórica que práctica efectiva, y aunque esa exaltación de la violencia finisecular no fuera exclusiva de los anarquistas, el hecho es que, gracias a algún atentado especialmente llamativo, se ganaron esa aureola de dinamiteros del orden social.

Parte procede también de la inveterada manía de la mayor parte de los historiadores que suelen contar siempre la historia de los vencedores, y, desde luego, los anarquistas se caracterizan por una serie ininterrumpida de fracasos; al menos de fracasos según los baremos establecidos por el pensamiento oficial, puesto que para un anarquista la dictadura del proletariado implantada en Rusia tras la revolución no es un éxito, sino un fracaso rotundo de las expectativas liberadoras del proletariado. Por otra parte, se puede suponer que las organizaciones

obreras anarquistas contribuyeron, junto con el resto del movimiento obrero organizado, a mejorar las condiciones de vida de la clase obrera; a no ser que, sin ninguna justificación se atribuya, de forma sistemática, toda mejora a otras corrientes y todo fracaso a los anarquistas.

De todas formas, sigue siendo parcialmente inexplicable ese cúmulo de falsificaciones históricas repetidas numerosas veces, de las que podríamos ofrecer –si tuviéramos espacio– diversos ejemplos. El hecho de que en los últimos años se hayan publicado varios trabajos más documentados y se haya asistido a una indiscutible revalorización tanto de los socialistas utópicos como del socialismo libertario, ha permitido mejorar un poco el panorama bibliográfico, pero todavía una obra publicada en 1979 por un buen conocedor del anarquismo como Arvon sigue partiendo de una confusa concepción de lo que debe entenderse por anarquismo. No es de extrañar que pueda exponer el pensamiento libertario recurriendo a autores tan variados como Tucker, Thoreau, Stirner, Tolstoi o Baader-Meinhof. Más confusa todavía es la selección de Horowitz, el cual, en una antología célebre sobre el anarquismo, incluye, además de a los anteriores, autores tan significativos como Conrad, Dostoyevsky o Camus, empezando –eso sí– por Diderot. No es de extrañar que de un concepto del anarquismo que puede ser aplicado a personajes tan diversos sólo pueda resultar la confusión más absoluta.

No pretendemos polemizar con esos autores, trabajo que ya hemos hecho en otras ocasiones; simplemente pretendemos en este libro ofrecer una exposición más coherente de lo que fue y significó el movimiento anarquista. Y no se puede olvidar que el anarquismo es una determinada corriente del pensamiento socialista y del movimiento obrero, que tiene su aparición y desarrollo en los siglos XIX y XX, y que se diferencia de las demás corrientes socialistas por su especial énfasis en la crítica al Estado y por una defensa radical de la libertad individual compatible con la solidaridad, para lo cual propone un modelo autogestionario de sociedad. Es posible que alguno estime que es una definición algo restringida del anarquismo que deja fuera a algunos autores tradicionalmente considerados como anarquistas, pero, en nuestra opinión, es la única válida que

puede permitir ir más allá de esa confusión profundamente arraigada en los estudios sobre el pensamiento libertario.

Por este motivo, y teniendo en cuenta el carácter del presente libro, hemos optado por basar nuestra exposición recurriendo constantemente a los autores más significativos: Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Mella y Abad de Santillán, estos dos últimos de especial interés por ser muy representativos del anarquismo español, una de las manifestaciones más sólidas y duraderas del movimiento libertario internacional. Ciertamente, podríamos haber incluido a otros pensadores interesantes, e incluso nos hubiera gustado hacerlo, pero también nos hubiera llevado muy lejos y no habríamos podido resumirlo en tan pocas páginas. Por otra parte, más que realizar una exposición completa sobre la historia del movimiento anarquista hemos intentado dejar lo más claro posible sus ideas centrales, el núcleo teórico que, sin renunciar a una amplia diversidad, ofreció un común denominador a un conjunto de personas y grupos que comprendieron que no se puede ser libre si no se es solidario, y que se esforzaron constantemente en mantener un difícil equilibrio entre las dos dimensiones de la vida, la personal y la colectiva.

Cuadro cronológico comparado

SOCIALISMO UTOPICO Y ANARQUISMO	CONTEXTO HISTORICO, SOCIAL Y CULTURAL
	1789.–Estados generales en París. –T. Paine: *Los derechos del hombre.*
	1791.–El Parlamento inglés aprueba una ley contra la trata. –Ejecución de Luis XVI.
1793.–W. Godwin: *Ensayo sobre la justicia política.*	
1796.–Conspiración de Los Iguales. –Ejecución de Babeuf y Darthé.	1794.–Creación de las escuelas primarias en Francia. –Máquinas de hilar y prensa hidráulica. –Laplace: *Exposición del sistema del mundo.*
	1798.–Malthus: *Ensayo sobre el principio de la población.*
	1801.–Primer barco a vapor y primera fábrica de azúcar de remolacha.
1804.–Fourier: *Armonía universal.*	
	1806.–Hegel: *Fenomenología del espíritu.*
1808.–Fourier: *Teoría de los cuatro movimientos.*	1807.–Abolición de la servidumbre en Prusia. –Insurrección de las colonias españolas.
1809.–Nace Proudhon.	

	1810.–Goya: Los desastres de la guerra. Dalton: *Nuevo sistema de la filosofía química.*
1812.–Destrucción de las máquinas por los obreros en paro en Inglaterra. 1813.–Owen: *Una nueva visión de la sociedad.* 1814.–*Nace* Bakunin.	
	1820.–Revoluciones en Madrid, Lisboa y Nápoles. 1821.–Muere Napoleón. –Faraday: *Principio del motor eléctrico.* –Beethoven: *Novena sinfonía.*
1823.–Saint Simon: *Catecismo de los industriales.* 1824.–Fundación de New Harmony por Owen. 1825.–Saint Simon: *Nuevo cristianismo.* Fallece en París.	–Primera línea de pasajeros de ferrocarril en Inglaterra.
	1830.–Victor Hugo: *Hernani.* –A. Comte: *Curso de filosofía positiva.* –Máquina de coser de Thimonnier.
1831.–Rebelión de los tejedores de seda en Lyon. 1834.–Unificación de los sindicatos ingleses e irlandeses por Owen. 1837.–Fallece Fourier. 1840.–Proudhon: *¿Qué es la propiedad?*	–Balzac: *La búsqueda de lo absoluto.* –Segadora de Mac Cormick. –Tocqueville: *La democracia en América.* –Primera línea telegráfica. –París iluminado por luz de gas. 1841.–Feuerbach: *La esencia del cristianismo.* –Primera anestesia general.
1842.–Motines cartistas en Inglaterra. –Nace Kropotkin. 1843.–Proudhon: *Sistema de las contradicciones económicas.*	–Joule: *Equivalente mecánica del calor.*

1845.–Stirner: *El único y su propiedad.*	1844.–Marx: *Manuscritos.* –Comte: *Discurso sobre el espíritu positivo.* –Berlioz: *La condenación de Fausto.* –Rotativa. –Ley de las sensaciones de Weber Fechner.
1848.–Revoluciones en casi toda Europa.	1847.–Marx: *Miseria de la Filosofía.* –Verdi: *Macbeth.* –Marx-Engels: *Manifiesto comunista.* –Stuart Mill: *Principios de economía política.* –Courbet: Entierro en Ornans. –Gerhardt: aspirina.
1853.–Nace Malatesta. –Owen: *El futuro de la raza humana.*	1854.–Guerra en Crimea. –Wagner: *El anillo de los Nibelungos.* –Boole: *Análisis de las leyes del pensamiento.* –Riemann: geometrías no euclidianas.
1858.–Proudhon: *La justicia en la revolución.*	1856.–Flaubert: *Madame Bovary.* –Hombre de Neardenthal. –Mendel: Leyes de la herencia. 1859.–Abolición de la servidumbre en Rusia. –Darwin: Origen de las especies. –Guerra de Secesión en EE.UU.
1861.–Kropotkin en Siberia. 1864.–Bakunin conoce a Proudhon y pasa al anarquismo. –Nihilistas rusos. 1865.–Proudhon: *El principio federativo.* Fallece en París. –Bakunin: *Catecismo revolucionario.* –Primera Conferencia de la Internacional.	–Tolstoi: *Guerra y paz.*
1867.–Segunda Conferencia de la Internacional en Lausana. 1869.–Fundación en España de la F.R.E. –Bakunin se relaciona con Netchaev.	–Marx: *El capital.* –Mendeleiev: *Clasificación de los elementos.* –Concilio Vaticano I.

1871.–La Comuna de París. –Bakunin: *Dios y el Estado.* –Reconocimiento de los sindicatos en Inglaterra.	–Zola: *Los Rougon-Macquart.*
1872.–Malatesta conoce a Bakunin. –Congreso de La Haya: ruptura en la Internacional.	–Nietzsche: *El origen de la tragedia.*
1873.–Congreso anarquista de Saint Imier. –Bakunin funda la Alianza.	–Depresión económica en Inglaterra.
1876.–Fallece Bakunin. –Disolución de la Primera Internacional.	–I República en España. –Bell: El teléfono. –Brahms: *Sinfonía en do menor.*
	1879.–Guesde funda el Partido Socialista francés. –Pasteur: vacuna.
1881.–Conferencia anarquista de Londres: comienza la propaganda por el hecho.	–Oscar Wilde: *Poemas.* –Comienza la construcción del canal de Panamá.
1883.–Sucesos de Jerez.	–Expansión francesa en Asia. –Automóvil.
1884.–Ley sobre los sindicatos en de Francia.	–Conferencia de Berlín: reparto Africa. –Frege: *Fundamentos de la Aritmética.*
1886.–Guyau: *Esbozo de una moral sin sanción ni obligación.* –Celebración y manifestación del 1° de Mayo en Estados Unidos. –Malatesta introduce el anarquismo en Argentina. –Kropotkin: *Palabras de un rebelde.*	
	1889.–Fundación de la II Internacional.
1891.–Malatesta: *La anarquía.* –Kropotkin: *La moral anarquista.*	–León XIII: *Rerum Novarum.*
1892.–Kropotkin: *La conquista del pan.*	–Dvorak: *Sinfonía del Nuevo Mundo.*
1893.–Bomba en Haymarket y ejecución de anarquistas en Chicago.	–Durkheim: *La división social del trabajo.*

1897.–Nace Abad de Santillan.	–Jubileo de la Reina Victoria; apogeo del Imperio británico.
1900.–Sorel: *Reflexiones sobre la violencia.*	–Freud: *Interpretación de los sueños.* –Husserl: *Investigaciones lógicas.*
1902.–Fusión de la CGT y las Bolsas del Trabajo.	–Lenin: *¿Qué hacer?*
1905.–Domingo rojo en San Petersburgo.	–Einstein: Teoría restringida de la relatividad. –Pío Baroja: *La lucha por la vida.*
1906.–Congreso de Amiens: el anarcosindicalismo. –Kropotkin: *El apoyo mutuo.*	
1909.–Semana trágica de Barcelona. –Kropotkin: *La ciencia moderna y el anarquismo.*	
1910.–Fundación de la CNT.	–Kandinsky: Obras abstractas. –Russell y Whitehead: *Principia Mathematica.*
1911.– I Congreso de la CNT. –Agitación social en Inglaterra.	–Stravinsky: *El pájaro de fuego.* –Rutheford: Estructura del átomo.
1914.–Semana roja en Italia.	–La I Guerra Mundial. –Proust: *En busca del tiempo perdido.* –Griffith: *El nacimiento de una nación.*
1917.–Revolución rusa. –Huelga general revolucionaria en España.	
1918.–Congreso de la CNT en Sans. –Abad de Santillán en la fora.	–Keynes: *Las consecuencias económicas de la paz.*
1919.–Huelga de La Canadiense. –Comienzo del pistolerismo amarillo en Barcelona. –Aplastamiento de los espartaquistas en Alemania y de los Consejos de Bela Kun en Hungría.	–Guerra civil en Rusia. –Wittgenstein: *Tractatus.*
	1922.–Marcha de Mussolini. –Stalin, secretario general.

1921.–Represión en Kronstadt.	–Joyce: *Ulises.* 1924.–Luxacs: *Historia y conciencia de clase.* –El Kuomintang en el poder en China. –Mann: *La montaña mágica.* –De Broglie: Mecánica ondulatoria. –Breton: *Manifiesto del surrealismo.* 1925.–Hitler: *Mi lucha.*
1927.–Juicio de Sacco y Vanzetti. –Fundación de la FAI.	–Einstein: *El acorazado Potemkin.* –Limitación de libertades sindicales en Inglaterra. –Heidegger: *El ser y el tiempo.* –Lamatrie: La expansión del universo. –Heisemberg: Relaciones de incertidumbre. 1929.–Jueves negro en Nueva York: La gran depresión. –II República en España.
1931.–Congreso de la CNT en el Conservatorio: federaciones de industria.	1933.–Roosevelt. –Hitler, canciller. –Fundación de Falange Española.
1936.–Colectivizaciones y entrada de los anarquistas en el Gobierno.	–Victoria del Frente Popular y sublevación de Franco. –Keynes: *Teoría general sobre el empleo.* –Los procesos de Rusia.
1937.–Represión contra la CNT y la FAI en Barcelona.	

1 - Buscando las raíces

1.1. Una larga historia

Es común a la mayor parte de los anarquistas el haber sido enormemente receptivos a todas las corrientes e ideas en las que veían un deseo de libertad y de justicia. El carácter global e integral de su proyecto, que buscaba modificar no sólo la sociedad sino también las personas concretas e individuales, favorecía esa tendencia que, durante su existencia como movimiento organizado, les hizo acoger en sus publicaciones y en sus panfletos propagandísticos todas las innovaciones valiosas. Por otra parte, los anarquistas nunca compartieron el materialismo histórico de Marx; al menos, no lo compartieron con todas sus consecuencias. Esto les permitió dirigirse hacia la historia con un talante más abierto y rastrear a lo largo de los siglos todas las huellas de una defensa de mejores condiciones de vida para los seres humanos, para concluir que en esas huellas ya se podían recoger los primeros testimonios de un pensamiento y de una práctica anarquista, pensamiento con el que evidentemente se sentían identificados, aun reconociendo que, al haber cambiado las circunstancias sociales, resultaba necesario replantear en profundidad ese aliento anarquista que aparecía en épocas históricas lejanas.

Sin duda Abad de Santillán es uno de los pensadores anarquistas que más ha insistido en este tema. Según él,

> *en todos los tiempos, por encima de las castas y las clases, la sociedad ha tenido una minoría progresiva que arrastra hacia adelante; una minoría regresiva, reaccionaria, que tira hacia atrás, y una mayoría que va hacia la una o la otra, según las circunstancias y las influencias puestas en juego para sugestionarla y moverla (...). Los anarquistas somos los herederos y continuadores de la minoría progresiva; la aspiración de ésta a una humanidad feliz, coincide con lo que nosotros queremos (...). Nosotros encarnamos el polo de la libertad, el anhelo*

tradicional de las minorías que pugnaron siempre por la justicia; somos como el resumen, la síntesis de diversas tendencias progresivas históricas, que se han ido depurando de errores, de contradicciones y de deficiencias.

(Abad de Santillán: 1978, pp. 56-59)

De todas formas, eso no lleva a olvidar, como decíamos antes, las diversas circunstancias históricas.

Idea de infinitud, la anarquía es el eterno más allá, el espíritu que salta por sobre todas las barreras; pero como cada época y cada ambiente circunscriben las conquistas maduras y posibles, la utilidad y la razón máxima de los anarquistas está en saber polarizar en ellos las luchas en torno a esas adquisiciones (...). La anarquía es, lo repetimos, la animadora permanente de todo progreso, de toda reivindicación de justicia, de todo impulso hacia la libertad. Y es en ese sentido que los anarquistas de una época y de un ambiente dados establecen su programa de acción y de trabajo, las bases y los objetivos inmediatos de su militancia y se convierten, para las grandes masas, en los símbolos de la lucha emancipadora. ¿Que la anarquía como concepción abstracta y filosófica es más? Efectivamente, pero como movimiento combativo y revolucionario es tanto más sólida y está tanto más justificada cuanto más interpreta y tiende a realizar o a acelerar la madurez de las posibilidades progresivas de una época en un ambiente dado.

(Abad de Santillán: 1978, p. 252)

Cappelletti, recogiendo este planteamiento, insiste en que es posible trazar una prehistoria del anarquismo, siempre que no se confunda esta prehistoria con el anarquismo propiamente dicho, filosofía social que surge y se desarrolla a lo largo del siglo XIX, con el comienzo de la revolución industrial y el nacimiento de la clase obrera.

Muchas de las ideas esenciales del anarquismo fueron concebidas y expresadas, de un modo más o menos aislado, y en contextos filosóficos ciertamente muy diversos (entre sí y con respecto al pensamiento anarquista moderno) desde épocas muy remotas de la historia de la cultura. En cuanto representan una posición ético-política que traduce un sentimiento de rebelión frente al poder en general, y en cuanto tal sentimiento parece haberse dado con mayor o menor profusión, con mayor o menor autoconciencia, en todas las sociedades históricas, podría decirse que tales ideas "anarquistas" son universales, y hasta se podría hablar del carácter "suprahistórico" y simplemente "humano" del anarquismo.

(Cappelletti: 1983, p. 3)

Con esta precisión se puede uno remontar hasta el siglo V a. C. e incluso salirse del marco de la cultura occidental.

Sin duda, ésta es la perspectiva de Kropotkin cuando escribe el artículo "Anarquismo" para la *Enciclopedia Británica,* pero también cuando en *El apoyo mutuo* hace un recorrido por la historia de la humanidad y va mostrando las diferentes manifestaciones de organizaciones sociales solidarias y no jerarquizadas. Kropotkin distingue entre dos concepciones de la sociedad, la defendida por el anarquismo y el socialismo más valioso y no autoritario, y la jerárquica.

A la primera tendencia debemos la evolución, obra de las propias masas, de aquellas instituciones (el clan, la comunidad aldeana, el gremio, la ciudad libre medieval) por las que las masas resistieron a las invasiones de los conquistadores y de las minorías ansiosas de poder. Esta misma tendencia se manifestó con gran energía en los grandes movimientos religiosos de los tiempos medievales, sobre todo en los primeros de la Reforma y en sus precedentes. Halló al mismo tiempo clara expresión en las obras de algunos pensadores, desde los tiempos de Lao-tse, aunque, debido a su origen popular y no escolástico, tuvo mucho menor eco entre los estudiosos que la tendencia opuesta.

(Kropotkin: 1977, II, p. 127)

Por eso menciona a continuación, exponiendo resumidamente su pensamiento, a Arístipo, a Zenón –al que dedica más espacio y elogia notablemente– para mencionar después a los primitivos cristianos, los hussitas, los anabaptistas, y otros

movimientos. También incluye autores como Rabelais, Fenelón, y algunos aspectos de Rousseau o de Diderot, lista que Cappelletti en su trabajo amplía bastante y que puede servir de ejemplo, para los anarquistas, de "hasta qué punto es profunda la tendencia de la naturaleza humana" que busca una sociedad solidaria y sin gobierno.

1.2. La Revolución Francesa

Pero, como ya hemos dicho, hay que esperar bastante para empezar a ver las primeras formulaciones de un pensamiento que se aproxime más a lo que va a ser el anarquismo. Hay que esperar a la Ilustración y a la Revolución Francesa, épocas de los primeros pensadores que adelantaron la necesidad de unas reformas sociales que acabaran con las injusticias del naciente orden burgués. El siglo XVIII va a fraguar unos conceptos básicos que marcarán decisivamente las reflexiones y las prácticas del siglo posterior: la confianza en la ciencia, la confianza en la educación y la confianza en un progreso que conduciría hacia una sociedad mejor. El optimismo de una burguesía ascendente en lucha contra los privilegios de una nobleza cada vez más incapaz de resolver los problemas que tenía planteados la sociedad, infunde una gran confianza en la capacidad de la razón y de la educación para llevar a cabo las necesarias reformas que desemboquen en la libertad, la igualdad y la fraternidad. Los anarquistas serán especialmente receptivos por lo que se refiere al papel posible que desempeñará la educación, a la que darán gran importancia.

La Revolución Francesa constituye el acontecimiento decisivo que abre el paso a toda una serie de movimientos sociales y políticos que se desarrollarán en el siglo XIX. Kropotkin, que dedicó un gran estudio a la Gran Revolución, consideraba que, del conjunto de ideas que brotaron espontáneamente en los años revolucionarios, surgieron las ideas comunistas, anarquistas y socialistas vigentes en su época.

> *Dos grandes conquistas caracterizan en efecto el siglo posterior a los hechos de 1789-1793. Ambas tienen su origen en la Revolución Francesa, que tomó a su cargo la obra de la Revolución Inglesa, ampliándola e insuflándola de todo el progreso realizado desde que la burguesía inglesa había decapitado a su rey y transferido el poder a manos del parlamento. Estas dos grandes conquistas son la abolición de la servidumbre y la abolición del poder absoluto, que han atribuido al individuo unas libertades personales en las que ni siquiera soñó el siervo y el súbdito del rey, y que han contribuido al mismo tiempo al desarrollo de la burguesía y del régimen capitalista.*
>
> (Kropotkin: 1976, p. 184)

Aunque limitadas, estas conquistas de lo que, posteriormente, se llamaron democracia formal y derechos del ciudadano, fueron muy importantes.

Pero los anarquistas y socialistas posteriores no prestan especial atención a este aspecto fundamental de la revolución e incluso criticarán constantemente la limitación de los derechos del ciudadano. Su afinidad con la revolución procede de una serie de ideas y movimientos que surgieron en aquellos días y que suponían el cuestionamiento radical de las insuficiencias de la revolución burguesa. Los anarquistas, especialmente, fueron muy duros con el jacobinismo y con la concepción jerárquica y autoritaria de una revolución impuesta por el terror y el poder absoluto; éste sería, por ejemplo, el planteamiento central de Saint-Just, que siguió ejerciendo influencia en el siglo posterior (Manuel, 1984, 52). En los movimientos populares, instigados por los mismos líderes burgueses de la revolución, comenzaron a aparecer ideas radicales que consideraban insuficiente totalmente el conjunto de medidas políticas. Los *sansculottes,* con personas como Jacques Roux o Jean Varlet, vieron claro que la libertad política "no es más que un camino inofensivo mientras existan hombres que puedan matar impunemente a otros de hambre". Marat será otro de los personajes fundamentales en esta línea, que insiste tanto en la capacidad revolucionaria del propio pueblo como en la insuficiencia de las medidas exclusivamente políticas; será necesario, según él, acabar con la opulencia y la riqueza. No deja de resultar significativo el hecho de que Robespierre, para atacar a los elementos izquierdistas que defendían esas ideas, utilizara el adjetivo

despectivo de anarquistas y sediciosos; probablemente es la primera vez que aparece el término anarquismo aplicado a un movimiento político (JOLL: 1968, página 36).

El que pasará a convertirse en una figura legendaria para todos los revolucionarios posteriores será, sin embargo, Babeuf, personaje bastante peculiar de la Revolución, pero con el gran mérito de haber comprendido y expresado con mayor radicalidad todavía que la revolución política debe pasar a ser una revolución económica y social, lo cual, además, se conseguirá fundamentalmente a través de las conspiraciones de grupos de radicales. Babeuf y sus colaboradores, como Buonarrotti o Darthe, o Marèchal, el más libertario de todos los hombres de la Revolución francesa, serán tajantes con Robespierre y el Comité de Salvación Pública: se limitan a la defensa de los propietarios, mientras que políticos, negociantes, compradores y especuladores se han limitado a reemplazar a la nobleza hereditaria por una nueva clase, lo que significa que no ha habido ningún cambio para el pueblo (DESANTI: 1973, página 32). Por eso, para Babeuf, la Revolución Francesa no era más que el primer acto, el preludio, de otra gran revolución que, por fin, conseguiría la igualdad y felicidad buscadas.

Babeuf tiene claro el origen de todos los males:

> *La propiedad privada es la fuente principal de cuantos males afligen a la sociedad...; el sol brilla para todos y la tierra no es propiedad de nadie. Vamos, pues, amigos; hostiguemos, arremetamos, acabemos con esa sociedad que no se ajusta a nosotros. Tomad lo que os haga falta donde os plazca. Lo que sobra pertenece por derecho al que nada tiene.*
>
> (JOLL: 1968, p. 41)

Los partidarios de Babeuf pusieron como causa de todos los males la desigualdad en la distribución de los bienes, motivo por el que, admitiendo otros derechos, negaron radicalmente el derecho de propiedad privada y optaron por la comunidad de bienes y trabajos. La ley de hierro de la igualdad no podía romperse de ninguna manera, y así lo hacía constar su célebre *Manifiesto:*

> *Queremos una verdadera igualdad o morir, eso es lo que queremos. Y conseguiremos esa igualdad real al precio que sea. ¡Ay de aquellos que se interpongan...!*
>
> (MANUEL: 1984, p. 63)

1.3. SAINT-SIMON Y OWEN

La Revolución Francesa, como ya hemos visto, había llevado a la práctica algunos postulados fundamentales de la Ilustración, pero había dejado un cierto malestar; para unos se había abierto un período de grandes cambios y conmociones sociales, de trastornos en el orden establecido que amenazaban con hundir los cimientos de la sociedad; para otros se trataba más bien de que se había llegado a las puertas de una importante y radical modificación social, pero no se había querido o podido llegar hasta el final, con lo que las reformas ineludibles de tipo social y económico quedaban sin terminar. El hecho es que surgió una conciencia de atravesar una crisis profunda, que anunciaba un momento crucial de la historia de la humanidad. El nacimiento de la sociología, excepción hecha de la obra de Montesquieu, tiene lugar precisamente en estos momentos, impulsada en gran parte por el deseo de encontrar remedios –racionalmente estructurados– que pudieran hacer frente a los problemas. Los problemas del ciudadano, capitales en la generación anterior, cedieron el paso a la cuestión social, que ocupó completamente los esfuerzos teóricos y prácticos de los llamados socialistas utópicos*, especialmente los de los tres más importantes: Saint-Simon, Owen y Fourier. Pero ocupaba también la atención de filósofos más especulativos como Hegel y los hegelianos que lo sucedieron, y, una generación más tarde, de sociológos conservadores como Comte y revolucionarios como Marx o los mismos anarquistas.

> *Saint-Simon, Fourier y Owen predijeron el futuro y, con el mismo impulso esforzado, trataron de controlarlo persuadiendo a sus contemporáneos de que adoptaran por las buenas, sin*

* Los asteriscos hacen referencia a términos cuya explicación hallará el lector en el *Glosario* que aparece al final del libro, página 175.

derramamientos de sangre, el curso que tenían que seguir infaliblemente las cosas. Estaban realmente intoxicados de futuro: no dejaban de mirar hacia lo que estaba a punto de ocurrir, sabiendo que ello sería bueno para la humanidad. El pasado no era más que un prólogo, y el presente era una carga espiritual y moral, por no decir física también, que resultaba a veces punto menos que insoportable. Para convencer a sus contemporáneos de las virtudes de sus sistemas, los fundadores y sus principales discípulos escribieron libros que se convertirían en textos canónicos y se aprovecharon de lo que entonces eran instrumentos relativamente nuevos para ganar prosélitos y hacerse publicidad: numerosos periódicos y revistas (...), panfletos (...), charlas-coloquio y mítines.

(Manuel: 1984, p. 70)

La preocupación central de estos grandes utópicos no estaba, por tanto, en los medios que había que utilizar para alcanzar esa sociedad futura, sino en describir su forma de organización, dando por supuesto que ineludiblemente llegaría en un plazo no muy largo.

Saint-Simon (1760-1825) es posiblemente el más importante de todos y el que, en parte debido a su magnetismo personal, logró una escuela más nutrida que pasó a realizar numerosas obras de todo tipo confiados sus discípulos en el advenimiento de un orden social más justo. Es uno de los grandes fundadores de la sociología y tanto Proudhon como Marx –y en otro campo, Comte– le deben numerosos análisis e incluso conceptos con los que abordar el estudio de la sociedad. Se lo puede considerar el primer pensador que estudia la evolución histórica en términos de lucha de clases económicas y sociales, lo que sería incorporado por Marx, quien también recogió la importancia que Saint-Simon confería a la economía (Joll: 1968, página 47). De hecho, el francés ya no distingue entre nobles y siervos, sino que la distinción fundamental será la que existe entre trabajadores y ociosos, convirtiéndose en un profeta de una nueva civilización basada sobre el trabajo y la industria, de la que quedarían excluidos todos los que no trabajan. De todas formas, aunque su preocupación central era la clase más numerosa, la clase obrera, su mensaje parece dirigido directamente a los grandes hombres de negocios, a los ingenieros y los científicos, a los banqueros, es decir a todos los que con su esfuerzo y su dedicación están generando un mundo nuevo, y a ello se dedicaron con fervor sus discípulos, contribuyendo a la consolidación del imperio napoleónico y del capitalismo financiero e industrial de Europa (Cappelletti: 1983, pág. 73).

Algunas ideas de Saint-Simon van a tener gran repercusión posteriormente. Será el primero en insistir en que la política debe ser abandonada para convertirse más bien en la administración de los asuntos económicos, en el seno de una sociedad pacífica e industrial en la que los intereses de patrones y obreros no serían opuestos, pues ambos son industriales y exaltan el trabajo. De todas formas, él no plantea una crítica al estilo anarquista, pues añade a continuación la necesidad innegable de que exista un verdadero gobierno jerarquizado, en el que los jefes industriales llevarían las riendas, pero su gobierno ya no sería un mando autoritario, sino una auténtica dirección, a la que se asociaría el pueblo. La política se subordina así a la economía, y los problemas planteados por las luchas políticas y por los derechos del ciudadano pasan a un segundo término. Lo importante es encontrar una nueva cohesión social que refuerce el nuevo orden que surgirá de la extensión pacífica de la industria. Saint-Simon estará siempre muy preocupado por el amor y la solidaridad, sin los que será imposible alcanzar una sociedad armónica y orgánica en la que cada uno cumpla su función contribuyendo todos al bienestar colectivo. La preocupación por el tema lo llevó a desarrollar las bases de una nueva religión laica que sustituyera al cristianismo, aunque manteniendo el amor como núcleo de su mensaje y clave de una moral del socialismo industrial (Desanti: 1973, pág. 103).

La posición de Owen va a diferir bastante de la de Saint-Simon. Robert Owen (1772-1858) parte de su propia experiencia como industrial con un enorme éxito en su actividad como tal. Llevó a la práctica una fábrica modelo en la que se mejoraron notablemente las condiciones de vida de los trabajadores y se crearon una serie de conquistas sociales que serían buscadas por toda la clase obrera del siglo XIX. Él no tenía la misma confianza que Saint-Simon en el sistema industrial y

buscó más bien la realización de pequeñas comunas en las que fuera posible ofrecer una vida más integral; intentó llevarlo a la práctica en Estados Unidos, pero terminó en un rotundo fracaso. Lo más destacable de Owen sería la enorme importancia concedida a la educación, basándose en que los seres humanos somos producto de las circunstancias, por lo que una buena educación cambiará la sociedad, sobre todo si tenemos en cuenta la bondad natural de los seres humanos. Con esa educación integral*, que comienza ya en los jardines de infancia y busca integrar el trabajo manual y el intelectual, se logrará

> *dar vida a un sistema social nuevo en el que los hombres sean educados desde la infancia hacia la solidaridad y la cooperación, en el que el trabajo manual sea fuente de bienestar para todos empezando por el obrero, en el que se acabe con el prejuicio que quiere el bienestar y el progreso de un pueblo sin contar con el de los demás.*
>
> (Tomasi: 1978 p. 46)

Serán sin duda sus ideas educativas las que repercutan más en el socialismo posterior y especialmente en el anarquismo, pues Owen, más reacio al Estado, se encontraba próximo a algunos principios básicos libertarios.

1.4. La armonía pasional de Fourier

De los tres grandes utópicos, Fourier es el que aporta elementos más originales y el que defiende el modelo de sociedad más libertario. Se sitúa próximo a Owen y alejado de Saint-Simon.

> *Owen y Fourier tuvieron en común su rechazo total del sistema industrial de la época, cuyas miserias conocían por su experiencia al frente de una fábrica o vendiendo productos manufacturados; una confianza absoluta en el contagio gradual del movimiento comunal, con la fe concomitante en que un solo experimento con éxito basado en sus principios organizativos suministraría un ejemplo tan concluyente que acabaría convenciendo al resto de la humanidad, mejor que cualquier otro argumento, a adoptar en seguida su sistema; una gran fe en la doctrina psicológica de la motivación, cuyas leyes ellos habían descubierto; un rechazo de la acción revolucionaria como medio para cambiar el sistema; y una igual valoración del papel primordial de la educación de los niños.*
>
> (Manuel: 1984, p. 76)

Él también procuró crear unas comunidades, los falansterios, en las que se aplicaran sus principios de organización social, y tuvo discípulos que continuaron su labor.

De todos los utópicos es seguramente Fourier el que más cae en el defecto de ofrecer una reglamentación minuciosa y detallada de lo que debería ser su futura sociedad. Todo está previsto en sus obras, hasta los más mínimos detalles, demostrando una capacidad imaginativa realmente notable. Sin embargo, se aleja de los demás utópicos y de las tradiciones ilustradas en puntos fundamentales, entre los que puede destacar la aversión que sentía hacia toda filosofía y hacia los filósofos. Para él la fase ascendente de la humanidad, precisamente detallada en todas sus etapas, conducirá a una sociedad armónica, pero tras la fase ascendente viene otra descendente que volverá a situar a los seres humanos en etapas previas, incluso al salvajismo (Engels: 1975, pág. 127). Su optimismo, por tanto, es más matizado que el de sus compañeros utópicos. Pero tampoco cree en una armonía estable; odia a todos los moralistas y virtuosos y ilustrados y presocialistas por haber pensado en una sociedad feliz de la que hubieran desaparecido los conflictos, pues la discordia no puede ni debe ser desarraigada del conjunto de las pasiones humanas. En este sentido, ofrece una imagen menos dramática del conflicto social, considerándolo como algo positivo.

La gran obsesión de Fourier será la libertad, que lo lleva a criticar duramente la civilización en la que vive. Reconociendo a Sade como uno de sus antecesores, sostiene que la civilización es el resultado de un gran esfuerzo represivo que termina destruyendo lo mejor que tenemos dentro. Se propone reivindicar todas las pasiones humanas y utilizarlas para construir una armonía pasional en la que haya desaparecido todo tipo

de autoritarismo. Es más: aunque no niega en ningún momento la necesidad de anular las diferencias entre ricos y pobres, dado que su proyecto busca una liberación de la sociedad y de los individuos que la componen de la forma más integral posible, considera que en esta sociedad capitalista incluso los ricos están frustrados y han reprimido todas las pasiones a las que, en un mundo libre, hubieran dado libre curso, sin que eso supusiera en absoluto ningún conflicto insuperable. La civilización industrial es una civilización miserable porque genera insatisfacción en todos, absolutamente todos, sus miembros,

> *porque sus pasiones están insatisfechas, sus sentidos no están apaciguados, sus emociones amorosas están doblegadas, de manera que sus sensibilidades sociales naturalmente complejas sólo encuentran salida por canales muy limitados y no menos lamentables. Como consecuencia de ello todos los hombres están aburridos.*
>
> (Manuel: 1984, p. 167)

Con razón se lo ha considerado como un antecedente de Freud, pues también él pensaba que sería posible una sociedad en la que se hubiera eliminado la represión injustificada de las pasiones.

Los falansterios intentan crear una sociedad que, en lugar de ir en contra de los instintos naturales, se adapte a esos instintos y trate de darles cumplida satisfacción. No es algo imposible una sociedad que satisfaga las apetencias humanas de vida y relación social, de variedad de alimentos y de placeres refinados, capaz de regirse a sí misma sin necesidad de autoritarismos (Joll: 1968, pág. 44). Busquemos, más bien, una nueva organización del trabajo que integre el trabajo manual y el intelectual, que combine el trabajo y el placer, satisfaciendo la necesidad de cambio y de variedad de todos los seres humanos, y evitando las rutinas insoportables de la organización industrial. Una sociedad en la que la familia monogámica haya desaparecido y se haya alcanzado la libre expresión de la sexualidad y del amor, pues, en definitiva, es el placer y el amor lo que debe regir toda sociedad en la que se busque una liberación total y plena del ser humano (Desanti: 1973, pág. 192). Tenido por loco o por libertino por sus contemporáneos, muchas de sus intuiciones han mostrado una clarividencia notable y han podido ser recogidas posteriormente, pero, sobre todo, han podido ser recuperadas por todo socialismo que busca algo más que la modificación de las relaciones sociales de producción.

El socialismo utópico fue velozmente superado, pues rápidamente los acontecimientos se desarrollaban. Los deseos de sus defensores de un cambio gradual y pacífico de la sociedad, posiblemente impresionados por el trauma de la Revolución Francesa, no tuvieron espacio en la generación siguiente. Tampoco pudo ser recogida la confianza casi absoluta en la capacidad de la educación y de la razón para cambiar las condiciones sociales. Sin duda, la tesis central de Engels en el libro que citábamos antes no es justa y ha contribuido a crear una concepción peyorativa de la utopía *, para contraponerla al rigor de los análisis científicos marxistas. Bakunin también fue explícito condenando a los utópicos, tanto por su confianza ingenua en la posibilidad de convencer y persuadir a los explotadores *, como en sus minuciosos estudios de la sociedad futura, sociedad que para los anarquistas no se podía dibujar de antemano (Bakunin: 1976, pág. 130). Pero de todas formas, los anarquistas tuvieron menos dificultades para reconocer lo que debían a los utópicos, aparte de que mantuvieron algunas de sus tesis, especialmente las que hacían referencias a la necesidad de atender a la educación y las que buscaban una liberación integral, no sólo económica, de los seres humanos. A los socialistas utópicos les corresponde, en todo caso, el mérito de haber puesto la atención sobre el problema fundamental que debía resolver la sociedad de su tiempo, el problema social y económico, superada ya la etapa de las luchas políticas. La generación posterior, después de haber vivido los acontecimientos revolucionarios de 1848 podrá, partiendo de lo que estos socialistas utópicos habían hecho, plantear las cosas de forma radicalmente distinta.

1.5. Godwin y Stirner

Godwin (1756-1836) pertenece a una tradición distinta a la que acabamos de exponer; pertenece a una larga tradición de filosofía política inglesa y supone una radicalización del liberalismo que lo sitúa ya en posiciones casi completamente anarquistas. En este sentido, puede ser útil para comprender las relaciones que puede haber entre el liberalismo radical y los anarquistas, recogiendo estos últimos algunos postulados básicos de los anteriores, pero dando un paso más al añadir al liberalismo una fuerte crítica económica propia de todo movimiento socialista. Para Kropotkin, Godwin fue

> *el primero que formuló las concepciones políticas y económicas del anarquismo, aunque no diese tal nombre a las ideas expuestas en su notable obra. Las leyes, escribió, no son producto de la sabiduría de nuestros antepasados: son producto de sus pasiones, su timidez, sus envidias y su ambición. El remedio que ofrecen es peor que los males que pretenden curar. Si se aboliesen todas las leyes y tribunales, y sólo en ese caso, y si se dejase decidir sobre los pleitos que surjan a hombres razonables elegidos para este fin, se crearía gradualmente auténtica justicia. En cuanto al Estado, Godwin pedía abiertamente su abolición. Una sociedad, escribió, puede existir perfectamente sin gobierno si las comunidades son pequeñas y absolutamente autónomas. Respecto a la propiedad, afirmó que sólo la justicia debe regular los derechos de cada cual a todo objeto capaz de contribuir al beneficio de un ser humano: el objeto debe ir a quien más lo necesite. Su conclusión era el comunismo, pero no tuvo el valor de mantener sus opiniones.*
> (Kropotkin: 1977, II, p. 130)

Godwin mantiene un conjunto de ideas que lo sitúan muy cercano al anarquismo, casi en la misma línea. Para él, el espíritu humano es plástico, resultado de las circunstancias y de la educación recibida, de donde se deduce la importancia que concede a esta última. La razón es, además, el poder máximo del ser humano, que, a su vez, es perfectible, capaz de mejorar indefinidamente. Obviamente todos los seres humanos son iguales, obedeciendo las posibles diferencias a las injustas condiciones sociales. La mayor fuerza para perpetuar estas injusticias está en las instituciones humanas, motivo por el cual Godwin sostendrá que resulta absolutamente imprescindible la abolición de cualquier tipo de gobierno (Cappelletti: 1983, pág. 98). La crítica a las instituciones y al Estado afecta también al parlamentarismo, un régimen que tampoco contribuye a mejorar ni a cambiar las condiciones de vida de los hombres. Frente al Estado y a las jerarquías. Godwin va a defender constantemente al individuo, pero también a la sociedad, que debe recuperar la capacidad de iniciativa y de actuación que el Estado intenta apropiarse. Una sociedad descentralizada en la que también habría desaparecido la propiedad privada y la riqueza consiguiente, las cuales son causa de graves trastornos y dificultades para establecer una convivencia. Todo un proyecto ético en busca de una verdadera justicia que en su sociedad no se daba.

Las ideas políticas expuestas por Godwin, especialmente su crítica al Estado y su visión ética de la sociedad, coinciden integralmente con el anarquismo posterior; pero sus ideas sobre la armonía están más alejadas, puesto que él no ha conocido todo el desarrollo posterior de la crítica de la economía capitalista ni el desarrollo del movimiento obrero (Cano: 1977, página 190). Por otra parte, no hay ninguna relación directa entre Godwin y los anarquistas; su pensamiento tuvo poca repercusión y careció de continuadores, por lo que, aunque en él encontramos una exposición casi completa de lo que sería el anarquismo, ni Proudhon ni Bakunin lo leyeron, ni tampoco él incorporó su doctrina a ningún movimiento organizado. Godwin será redescubierto más adelante por los anarquistas que verán en él su antecesor inmediato, pero entre ambos hay un salto en el que no hay nada (Woodcock: 1963, página 84).

El caso de Stirner es más significativo, en la medida en que contribuye a aclarar la confusión de los historiadores respecto del anarquismo. Es corriente encontrar referencias a su obra o su persona en casi todos los estudios sobre el anarquismo, considerándolo un representante del pensamiento libertario; el mismo Nettlau consideró que Stirner era un anarquista, descubriendo en él cierta defensa de la sociedad (Nettlau: 1978, pág.

69), pero ya Kropotkin recriminó a Nettlau esta apreciación. Para Kropotkin, Stirner no solamente reivindicaba el individuo frente a la opresión del Estado y contra las servidumbres que impondría un socialismo estatalizado, sino que también, exaltando hasta el final el único, el yo, pretendía liberarlo de todo vínculo social o moral, con lo que hacía imposible una sociedad basada en el apoyo mutuo y destruía así la base fundamental del pensamiento anarquista (Kropotkin: 1976, pág. 38). Nada hay en él, por tanto, de socialismo, y nada tampoco de anarquismo, como los grandes anarquistas negaron, por lo que carece de justificación el seguir incluyéndolo en exposiciones sobre el tema, a no ser que se haga alguna precisión que ayude al lector a no descaminarse. Criticar el Estado y defender el yo individual no es suficiente para ser considerado anarquista.

> *Stirner es un pequeño burgués. Como tal, desea ante todo un orden social sin ninguna jerarquía que lo coarte, y por esta razón detesta especialmente la fuerza del proletariado como clase emergente, espectáculo histórico al que está asistiendo y que prefiere no presenciar ocultando la cabeza bajo el ala propia. Junto a esta negación de lo jerárquico, el pequeño burgués anhela separarse de los lazos sociales y comunitarios, volver a un estado de naturaleza preroussoniano para poder darse al narcisismo absoluto. Igualmente busca zafarse de todo enganche orgánico en la praxis común de un partido militante. Por fin, el Stirner pequeño-burgués desea montar su específica forma de dominación por medio de la propiedad de un negocio.*
>
> (Díaz: 1975, p. 103)

Todos los conocedores del anarquismo, excepto los más proclives al individualismo, compartirán esa visión de Stirner como pensador no socialista.

2 - Una historia terminable

2.1. Proudhon: las primeras intuiciones

Todos los autores que hemos visto en el primer apartado pueden ser incluidos como antecedentes, más o menos próximos, del anarquismo, pero si no queremos confundirlo todo, no pueden ser considerados de ninguna manera como anarquistas. Hay que esperar a la aparición de Proudhon (1809-1865) para que podamos hablar ya propiamente de anarquismo, siendo él precisamente el que inventó el término y lo hizo pasar a la posteridad. Una característica decisiva de Proudhon es su formación autodidacta y su contacto permanente con el pueblo, contacto del que estaba orgulloso. Como él mismo dice al jurado que debía juzgar uno de sus trabajos presentados a concurso:

> *Nacido y crecido en el seno de la clase trabajadora, perteneciendo todavía a ella hoy y siempre con el corazón, por naturaleza, por costumbre y sobre todo por comunidad de intereses y de deseos, el candidato, si obtiene vuestros votos, será feliz (...) de poder desde ahora mismo trabajar sin tregua, por medio de la filosofía y de la ciencia y con toda la energía de su voluntad y las fuerzas de su mente, para la completa liberación de sus hermanos y de sus compañeros.*
>
> (Woodcock: 1963, p. 103)

Considerado por Marx "una contradicción viviente", no en vano Woodcock titula el capítulo que le dedica "El hombre de la paradoja". Carente de una sólida y suficiente formación filosófica y económica, no se puede negar que en su vida hay algunas contradicciones, pero se deben más bien a que está dando los primeros pasos de una formulación de las ideas socialistas alejada del moralismo genérico de los socialistas utópicos y a la misma evolución de su pensamiento, que tiene que ir haciendo frente a diversos problemas. Sólo desde esta pers-

pectiva podemos entender mejor el hecho de que llegara a ser diputado tras la revolución de 1848, aunque rápidamente abandonó el Parlamento; o sus cambios en torno de la propiedad y el salario, doctrina que lo distancia un poco de lo que será posteriormente sostenido por los anarquistas (Proudhon: 1972, páginas 16-24). A pesar de esto, sin duda, se puede considerar a Proudhon como el primero y más importante de los filósofos anarquistas, al que sus continuadores, incluso con modificaciones y críticas, no harían más que desarrollar sin añadir gran cosa (Jon: 1968, pág. 69).

Toda su vida es un esfuerzo continuado por estar al servicio del pueblo desde diversos frentes. Por eso acude en un momento determinado al Parlamento, por eso realiza una incansable tarea de publicista en revistas y folletos, y, por eso, se esfuerza también en crear un Banco del Pueblo, una institución con la que pretendía crear una red de artesanos y campesinos que rompiera con el sistema capitalista y permitiera un paso pacífico a una sociedad libre. Aunque este Banco no llegó a ver la luz, tanto en el proyecto como en otras intervenciones de Proudhon se observa una peculiar interpretación de lo que debe ser la asociación de los trabajadores, que es un preludio de las ideas anarcosindicalistas implantadas décadas más tarde. Para Proudhon, la asociación debe ser apolítica, en el sentido de rechazar todo jacobinismo o revolución política que dañaría irreparablemente el objetivo principal: la revolución social. Al mismo tiempo confía en que el asociacionismo, al extenderse, hará posible una revolución pacífica apoyada en el poder de la razón y del ejemplo. Por descontado que esa asociación deberá ser una escuela en la que los obreros tomen conciencia de sus posibilidades y de su situación, y además deberá, en su práctica y su funcionamiento, prefigurar las características de la sociedad futura por la que se lucha.

Esta peculiar concepción, fiel al principio de que la liberación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos, fue, en gran parte, la que contribuyó al enfrentamiento entre Marx y los delegados proudhonistas en la Iª Internacional. Proudhon nunca estuvo de acuerdo con el planteamiento de la Asociación que ofrecía Marx, pues, la consideraba excesivamente centralizada y autoritaria. Se producía así el primer enfrentamiento claro y directo que habría de marcar las relaciones entre anarquistas y comunistas; o entre socialistas autoritarios y socialistas libertarios, para recoger la terminología que expresa mejor, desde la perspectiva anarquista, dónde se sitúa el enfrentamiento.

Proudhon sienta así las bases de una doctrina que, como él mismo dice, tiene una dimensión negativa y otro positiva, es un *destruam et aedificabo,* que por un lado ataca duramente a la propiedad, al Estado y a la Iglesia, y, por otra parte, propone que la lucha contra esos tres factores tiene que basarse en la igualdad, la reciprocidad (mutualismo) y en un federalismo * que partiendo desde abajo alcance la libre asociación de todos a través de pactos temporales y revocables. La desaparición de la propiedad privada de los medios de producción y del Estado son condiciones indispensables para avanzar hacia una sociedad nueva sin opresión * ni explotación *.

En un trabajo en el que define la voz "Anarquía" para el *Diccionario Larousse,* escrito en 1864 –ya al final de su vida– resume muy bien lo que entiende por anarquía:

> *He querido con esta palabra indicar el término final del progreso político. La anarquía es, si se puede expresar así, una forma de gobierno o de constitución en la que la conciencia pública y privada, formada por el desarrollo de la ciencia y del derecho, es suficiente para mantener el orden y para garantizar todas las libertades; en la que, por lo tanto, el principio de autoridad, las instituciones policiales, los instrumentos de prevención y de represión, la burocracia y el fisco, etc., están reducidos y simplificados al máximo; donde, con más razón, las instituciones monárquicas y la centralización se sustituyen con formas federativas. Cuando la vida política y la doméstica se identifiquen, cuando, resueltos los problemas económicos, los intereses individuales y sociales encuentre equilibrio y solidaridad, está claro que, desaparecido todo tipo de opresión, estaremos en plena libertad o anarquía. Las leyes funcionarán ellas solas, sin vigilancia ni imposición, por medio de la espontaneidad universal.*
>
> (TOMASI: 1978, p. *88)*

2.2. Bakunin: al servicio de la revolución

Indiscutiblemente, si hay un hombre asociado al anarquismo, si hay alguna persona que encarnara en su vida el anarquismo y contribuyera más que nadie a la consolidación y extensión del socialismo libertario, ése es Miguel Bakunin (1814-1876). A diferencia de Proudhon, su origen es noble y recibe de su padre una cuidada educación liberal, influida por Rousseau; comienza una carrera militar, pero pronto renuncia a ella para dedicarse a la filosofía, primero en Moscú y más tarde en Alemania, donde en 1840 entra en contacto con los jóvenes hegelianos. Lee atentamente las obras de Fourier y de Proudhon, convenciéndose de que una nueva sociedad sólo será posible con la desaparición del Estado y de toda forma de autoritarismo. Ya en París entra en contacto con el mismo Proudhon, pero también con Marx, Cabet, Lammenais y los círculos revolucionarios, dedicándose de cuerpo y alma a la revolución, por lo que pronto será conocido por las policías de todos los países europeos.

Su imagen revolucionaria se agranda considerablemente con los sucesos de Dresde en 1849, haciendo causa común con los insurrectos, por más que no comparta totalmente sus puntos de vista. Su participación fue importante, suscitando la admiración incluso de Marx, pero una vez fracasada la revolución, no consiguió escapar como su compañero en el levantamiento, Ricardo Wagner, por lo que se vio llevado a una serie sucesiva de prisiones y de sucesivas condenas a muerte conmutadas en las cárceles de Polonia, Austria y, finalmente, de Rusia, siendo posiblemente, de todos los grandes líderes revolucionarios, el que padeció mayores penalidades; penalidades que lo llevaron a escribir una famosa confesión al zar, en la que, sin renunciar a sus principios, solicitaba clemencia, encontrándose en una situación física y moral muy penosa (Bakunin: 1976, página 21). Deportado finalmente a Siberia, logró escapar y volver a Europa, incorporándose de nuevo a la acción revolucionaria.

Es, precisamente, después de su vuelta a Londres, en 1861, cuando las ideas de Bakunin evolucionan decisivamente y pasan de un nacionalismo, más o menos radical, a un sólido anarquismo. Sus relaciones con la Iª Internacional y los enfrentamientos con Marx, sus relaciones con los revolucionarios italianos y suizos, lo decantan definitivamente hacia el anarquismo, consiguiendo ir más allá de Proudhon no tanto por una mayor solidez teórica cuanto por conseguir que las ideas anarquistas arraigaran en un movimiento obrero y tuvieran una amplia difusión por toda Europa, pasando a convertirse en una doctrina de acción política (Bakunin: 1973-A, pág. 13). La polémica con Mazzini lo lleva a afirmar el sentido obrero e internacionalista de la revolución, mientras que la polémica con Marx, similar a la que ya había tenido Proudhon, lo lleva a reafirmar un socialismo no autoritario en el que el federalismo* y la abolición del Estado pasan a ser cuestiones centrales.

Bakunin estuvo volcado toda su vida más a la acción revolucionaria que a escribir o exponer de forma coherente y sistemática su pensamiento; es autor más bien de panfletos, de libros incompletos, de programas revolucionarios para las organizaciones que creaba o contribuía a crear, escritos de menos solidez teórica que los de Proudhon o los de Kropotkin, pero indiscutiblemente con una notable fuerza propagandista, capaz de desencadenar la acción a su alrededor. Como él mismo dice,

> *yo no soy ni un sabio, ni un filósofo, ni siquiera un escritor de oficio. He escrito muy poco en mi vida, y solamente lo he hecho, por decirlo así, a pelo, cuando una convicción apasionada me forzaba a vencer mi repugnancia instintiva contra toda exhibición de mí propio y en público. (...) Yo soy un buscador apasionado de la verdad y un enemigo no menos apasionado de las ficciones desgraciadas con que el partido del orden (...) pretende servirse todavía hoy para dominar y esclavizar al mundo. Yo soy un amante fanático de la libertad, a la que considero como el único medio en el seno del cual pueden desarrollarse y agrandarse la inteligencia, la dignidad y la felicidad de los hombres.*
>
> (Guérin: 1977, p. 134)

En el duro y poco edificante enfrentamiento con Marx se estaba ventilando la concepción de lo que debía ser un movi-

miento revolucionario de trabajadores. La disputa de ambos terminó con la misma Internacional y escindió definitivamente el socialismo en dos ramas. Uno y otro se siguieron respetando; para Bakunin los análisis económicos de *El Capital* eran insustituibles, mientras que Marx, como muestran las anotaciones a la obra de Bakunin *Estatismo y anarquía,* siguió leyendo *y* reflexionando hasta el final de sus días las críticas del ruso al Estado y al autoritarismo. Al margen de las responsabilidades personales, de las calumnias y las malas artes que se emplearon en esta escisión para desprestigiar al contrario, es interesante destacar que Bakunin refuerza a partir de entonces una concepción autogestionaria * y federalista de lo que debe ser el movimiento obrero, organizado por los trabajadores mismos, rechazando la constitución de cualquier tipo de partido político o la aceptación de una dictadura del proletariado como etapa de transición hacia la implantación definitiva del comunismo. Al mismo tiempo, consciente de que la clase obrera por sí misma no llega a tener fácilmente una acción revolucionaria, potencia la creación de asociaciones secretas en las que se integrarían los elementos más conscientes y que tendrían como misión incorporarse a los movimientos obreros más amplios para desde ellos encauzar y alentar a los trabajadores hacia una acción auténticamente revolucionaria. Este esquema organizativo tendrá una enorme importancia en la práctica anarquista, especialmente en el caso de España, y planteará algunas dificultades teóricas y prácticas sobre el papel dirigente de las minorías, nunca totalmente resuelto en el seno del movimiento libertario.

Sobre Bakunin, no obstante su gran entrega revolucionaria, se volcaron multitud de injurias, incluso la de ser un agente al servicio del zar. De todas ellas, la que reviste una especial importancia es su colaboración con un joven nihilista ruso, Nechaev. Por más que Arthur Lehning haya demostrado ya con pruebas que Bakunin no intervino en la redacción del famoso *Catecismo Revolucionario,* conocido panfleto exaltando la violencia y el terrorismo * y por más que esté demostrado hasta la saciedad que Bakunin fue engañado por el joven ruso, rompiendo luego tajantemente con él, el hecho es que la fugaz colaboración de ambos sirvió para vincular la doctrina anarquista con la práctica del terrorismo individual, práctica que alcanzará especiales connotaciones en las décadas posteriores, como veremos a continuación (JOLL: 1968, pág. 86). En cualquier caso, gracias a Bakunin, el anarquismo salía reforzado como una concepción del socialismo arraigada en el movimiento obrero con propuestas específicas para hacer frente al sistema capitalista y encarar la revolución social.

2.3. KROPOTKIN: CIENCIA, ÉTICA Y ANARQUISMO

Cuando Bakunin muere, en 1876, tras haber dado un fuerte impulso al movimiento anarquista, no existe ninguna figura de talla entre los de su generación, por lo que se erige en nueva figura indiscutible del anarquismo Pedro Kropotkin, el cual, junto con Malatesta, va a continuar y a profundizar algunos aspectos del anarquismo de indudable interés. Kropotkin (1842-1921) pertenecía a una familia de la alta nobleza rusa, lo que le permitió acceder a una cuidada educación, llegando incluso a formar parte, personalmente recomendado por el zar Nicolás, del Cuerpo de Pajes (KROPOTKIN: 1973-A, p. 63), pero ni le gustó mucho esa situación, ni tampoco la carrera militar que emprendería poco después. Alejándose de la vida oficial, busca un destino en Siberia que tendrá enorme importancia en su formación, como muestran los numerosos ejemplos que allí obtiene para fundamentar posteriormente su tesis central de *El apoyo mutuo**. Tras viajar a Zurich, entra en contacto con los círculos anarquistas, con Guillaume y los relojeros del Jura, dedicándose ya desde ese momento a la propagación de la revolución en Rusia y fuera de Rusia, lo que también le costó algunos años de cárcel.

Un aspecto realmente nuevo introducido por Kropotkin es el intento de fundamentar científicamente el anarquismo, mostrando la compatibilidad entre éste y la ciencia moderna, como expone largamente en uno de sus escritos. Su mentalidad de investigador lo alejaba del método dialéctico que, heredado de Hegel y los hegelianos, habían mantenido, con algunas diferencias, tanto Bakunin como Proudhon.

El anarquismo es una concepción del universo fundada en una interpretación mecánica (sería mejor decir cinética, relación entre la fuerza y el movimiento, pero esta palabra es menos conocida) de los fenómenos que comprenden la totalidad de la Naturaleza, incluso de la vida de las sociedades humanas, y sus problemas económicos, políticos y morales. Su método es el de las ciencias naturales, y todas sus conclusiones han de ser verificadas por dicho método para considerarlas verdaderamente científicas. Su tendencia es construir una filosofía sintética que abarque todos los hechos de la Naturaleza, sin excluir la vida de las sociedades.

(KROPOTKIN: 1977, I, p. 168)

El que las ciencias sociales todavía no estén consolidadas por su reciente fundación, no debe llevarlas a utilizar un método que, como el dialéctico, no ha aportado nada a la ciencia.

Prueba de este interés es su interpretación de la evolución ofrecida en una de sus obras más importantes, *El apoyo mutuo*. Arremete en esta ocasión contra el darwinismo social difundido por Huxley, que pretendía hacer ver que es la lucha por la vida y el triunfo de los más fuertes lo que explica la evolución. Muy al contrario, Kropotkin insiste con energía en que es la ayuda mutua, la capacidad de unirse solidariamente para vencer las dificultades que el medio pone al desarrollo humano, la que determina la evolución de las sociedades. Frente al individualismo burgués insolidario, el individualismo anarquista se articula en torno de la idea central de solidaridad y apoyo mutuo*, único principio sobre el que se puede organizar una vida social de la que hayan desaparecido la opresión y la explotación (Díaz: 1978, pág. 34).

Puesto el apoyo mutuo como piedra angular del edificio teórico y práctico del anarquismo, Kropotkin acentúa también el talante ético del movimiento. Gran parte del atractivo que ejerció entre la intelectualidad de la época, pero incluso entre los que lo perseguían con temor y respeto a un tiempo, procede del profundo talante ético de su persona. Cuando fue injustamente encerrado en prisión en Francia, fueron muchos los que se volcaron para prestarle ayuda y pedir su liberación, incluso algunas sociedades científicas le ofrecieron enviarle a la cárcel

todo el material bibliográfico que necesitara para continuar sus publicaciones (WOODCOCK: 1962, pág. 195), y durante toda su vida su colaboración fue solicitada por sociedades científicas y universitarias del máximo prestigio.

Dos son los ejes fundamentales de la ética de Kropotkin, ética que es expresión de la ética libertaria y que arraiga profundamente en su seno. Por un lado, es una ética profundamente vitalista en la que el bien moral es lo que favorece a la vida humana, a su pleno desarrollo; por otra parte, es una ética radicalmente antiindividualista y antiegoísta: sólo en la comunidad, en la solidaridad y el apoyo mutuo, se puede encontrar el bien moral. Junto a eso, es también una ética que rompe con toda referencia a la trascendencia, aunque el ateísmo de Kropotkin no sea tan militante y destacado como en Bakunin; del mismo modo es antimetafísica, en el sentido de su cientifismo, que la aleja de toda especulación filosófica. El valor supremo de esa ética será, como es lógico, la justicia considerada como la absoluta igualdad de los seres humanos, lo que exige la supresión del Estado y de todos los medios de opresión, pues sólo en una sociedad anarquista tendrá sentido y se podrá realizar esa ética plena que él propone (Cappelletti: 1978, pág. 117).

Ese talante ético se manifiesta en su oposición al colectivismo de Bakunin. En aquellos años, como prueban muy bien los problemas que se discutían en el anarquismo español, hubo una discusión fuerte entre los anarquistas partidarios del colectivismo y los partidarios del comunismo*. Kropotkin defenderá esta última posición precisamente porque los restos del sistema de "salariado" que quedaban en el colectivismo debían ser suprimidos en todo sociedad que se planteara como radicalmente justa. El lema de la nueva sociedad ya no debería ser nunca "a cada uno según su trabajo", sino más bien "de cada uno según su capacidad y a cada uno según sus necesidades" (GUÉRIN: 1977, págs. 289-308). Las ideas de Kropotkin tuvieron una difusión extraordinaria en España y desembocaron, finalmente, en la implantación del comunismo libertario en los años de la guerra de 1936 (GARCÍA: 1977).

En un congreso celebrado en Londres en 1881, los anarquistas reunidos, entre los que se encontraban Kropotkin

y Malatesta, se mostraron partidarios de tácticas más radicales, englobadas en el nombre genérico de propaganda por el hecho*. La actitud de Kropotkin ante la violencia que se desencadenará en los años posteriores es característica del anarquismo: sin prestar nunca un apoyo directo, se negará también a condenar una violencia que siempre es interpretada como reacción defensiva frente a una sociedad injusta y opresora. El debilitamiento del movimiento anarquista, así como la progresiva pérdida de su salud, lo alejan después de tres años de prisión en Francia de la práctica revolucionaria, dedicándose más a la labor de propaganda y de difusión de las ideas anarquistas en su residencia de Inglaterra. La escisión –casi ruptura– con los anarquistas se produce cuando en 1914 Kropotkin se pone de parte de los aliados, en lugar de sostener una condena radical de una guerra que se consideraba estrictamente propia del sistema capitalista. Al estallar la Revolución Rusa Kropotkin vuelve a su tierra, pero rápidamente se enfrenta a los nuevos líderes, acusándolos de reproducir los mecanismos de represión y opresión en una célebre carta enviada a Lenin; aunque condena el régimen bolchevique, también se muestra absolutamente contrario a la contrarrevolución, y piensa que la única manera de contrarrestar la evolución negativa es llevar hasta el final las exigencias de la revolución. Su prestigio internacional lo convierte en intocable, pero su entierro, al que acudieron miles de personas, fue el último acto público de los anarquistas en Rusia, aplastados definitivamente poco después en Kronstadt y en Ucrania.

2.4. Malatesta: el ideal revolucionario

La otra figura indiscutible del movimiento obrero durante estos años es Malatesta, un italiano que desde los diecisiete años perteneció a la Internacional y casi con la misma edad conoció a Bakunin y se volcó a la propagación y extensión de la concepción anarquista del socialismo. Malatesta (1853-1932) tuvo una actividad algo distinta y una forma de ser diferente a la de Kropotkin, posiblemente más cercana a la dedicación exhaustiva de Bakunin a las actividades revolucionarias; fueron sesenta años totalmente dedicados a la acción y la propaganda, en diferentes lugares de Europa y de América, donde tuvo especial importancia como iniciador del fuerte movimiento anarquista en la Argentina. Fue duramente perseguido por diferentes gobiernos, que lo tuvieron más de diez años en la cárcel, la mayor parte en espera de juicio pues los jueces, que sentían en general un gran respeto por su figura, solían absolverlo en caso de llegar el juicio. Esta actividad enorme, unida al hecho de que él se ganó la vida trabajando como obrero especializado y no con sus escritos explican, en parte, por qué sólo contamos casi con artículos sueltos y breves escritos, lo que no desmerece la profundidad e interés de sus ideas, como bien subraya Richards (Malatesta: 1975-B, pág. 10).

En toda su actividad Malatesta muestra un gran sentido práctico que, en parte, lo va a alejar de Kropotkin, con el que mantendrá diversas polémicas, bien explicadas por él mismo (Malatesta: 1975-B, págs. 345-352). Malatesta se inclina por el comunismo libertario, pero con una visión más clara y más realista, que considera una evolución progresiva del colectivismo al comunismo. Esta evolución tiene que ir precedida por la formación de una mayor solidaridad y una educación moral alta. Se esforzó constantemente por superar las divisiones que había en su época en el seno del anarquismo, aunque esto no quita el hecho de que su propia actividad fue un semillero de discusiones y enfrentamientos, por lo que, en parte, se puede entender que no tuviera gran éxito, ni siquiera en Italia. Como señala y resume Nettlau, mantiene un realismo que lo sitúa frente a un optimismo anarquista que creía en la espontaneidad, en el deseo de ser superiores a los demás. La anarquía debe basarse más en la voluntad y la razón, dando una expresión razonada y medida de la vida social, de la autonomía y solidaridad como pilares de una vida (Nettlau: 1978, p. 170).

Al contrario que muchos anarquistas contemporáneos suyos, encabezados por el mismo Kropotkin, Malatesta no cae en un optimismo algo ingenuo que piensa en la revolución como un acto espontáneo que permitirá instaurar una sociedad nueva en la cual, gracias a la abundancia de recursos, habrá bienes para todos, en una especie de toma del montón sin restricciones. Esta concepción ampliamente aceptada y resumida por

Kropotkin en *La conquista del pan*, supone dos fallos que son importantes en opinión de Malatesta. En primer lugar, supone una confianza excesiva en la ciencia y en la evolución necesaria de la sociedad humana hacia una sociedad anarquista. Pues bien, la ciencia nunca llega a agotar ni a demostrar lo que pretende alcanzar la anarquía; ésta

> *no está fundada sobre ninguna verdadera o supuesta necesidad natural y pudiera realizarse o no realizarse según la voluntad humana. Aprovecha los medios que la ciencia proporciona al hombre en su lucha contra la naturaleza y contra las voluntades en oposición; puede utilizar los progresos del pensamiento filosófico, cuando sirve a los hombres a razonar mejor y a distinguir más fácilmente lo real de lo fantástico; pero no puede ser confundida, sin caer en el absurdo, ni con la ciencia, ni con un sistema filosófico cualquiera.*
>
> (Díaz: 1977-A, p. 107)

Si queremos ser coherentes con la libertad humana, no podemos dejar de reconocer que la implantación de una sociedad anarquista es un hecho contingente, que depende de la acción consciente y voluntaria de los hombres, nunca de una ley independiente de la voluntad humana.

En segundo lugar, se está corriendo el riesgo de olvidar complejos problemas organizativos que no se resuelven con un optimismo difuso en la capacidad revolucionaria de las masas. Posiblemente su contacto diario con la acción lo condujo a tener una visión más afinada de esas exigencias prácticas organizativas que tendían a ser olvidadas por los anarquistas de su tiempo, en un momento de acentuada crisis del movimiento (Woodcock: 1962, pág. 245). Insistió especialmente en la necesidad de crear conciencia entre los campesinos y trabajadores a través de una propaganda constante, única manera de poder cambiar al mismo tiempo el hombre y las estructuras sociales, y de conseguir que sea el mismo pueblo el sujeto de la revolución. La lucha no debe limitarse a objetivos económicos, sino que debe ir radicalizando y profundizando los deseos del pueblo hasta llegar el momento en que se pueda iniciar la revolución, en la que también será necesario dejar amplio margen a la libertad de los diferentes grupos (Malatesta: 1975-A, pág. 230). Aunque confió excesivamente en las posibilidades revolucionarias de los levantamientos realizados por unos pocos, y él mismo participó en un movimiento insurreccional* en Benevento, introduciendo la costumbre arraigada en el anarquismo de confiar en la provocación mediante el ejemplo, se dio cuenta también en su momento de las posibilidades que planteaba la nueva corriente anarcosindicalista y procuró apoyarla, aunque insistiendo en que no debía absorber el anarquismo.

Por último, conviene llamar también la atención sobre la ética anarquista de Malatesta. Una vez más nos encontramos con unos principios básicos comunes a todos los anarquistas; es el amor, la cooperación fraterna y la rebelión contra el mal a favor de la dignidad y la libertad de los seres humanos, lo que debe guiar la acción anarquista. En determinados momentos será necesario recurrir a la violencia, por más que el anarquismo sea casi sinónimo de pacifismo; el sistema social en que vivimos es violento y sólo con la violencia podrá ser erradicado. Pero no se debe defender la violencia por la violencia, del mismo modo que no se puede defender de forma general todo atentado, aunque siempre debamos comprender que esos atentados suelen producirse como reacción ante la impune violencia del orden establecido y de sus guardianes. El antimilitarismo e internacionalismo de Malatesta lo llevó a un último enfrentamiento con Kropotkin, pues él nunca aceptó que se pudiera defender a los aliados en una guerra que nada tenía que ver con intereses de emancipación o mejora de las condiciones de vida de los trabajadores.

2.5. Hacia el anarcosindicalismo

A finales de siglo, en las últimas décadas del mismo, el anarquismo entraba en una situación difícil, en parte similar a la del resto del movimiento socialista que, tras la grave derrota de la Comuna de París, estaba buscando una reorganización. El Congreso de Londres de 1881 se dedica a ratificar la "propaganda por el hecho"* como la táctica más adecuada del anar-

quismo, abriendo así el paso a toda una época en la que los atentados proliferaron, asociándose desde entonces la imagen del anarquismo con la del terrorista individual. En esta etapa, mientras los grandes dirigentes seguían manteniendo los principios centrales,

> *cuajaron en Europa y en América grupos reducidos, sin delegaciones, secretarías ni locales, integrados a menudo por sólo dos o tres personas, determinados a demostrar mediante actos de postrer desafío el desprecio que la sociedad les merecía. De aquí que a menudo sea difícil distinguir al verdadero militante anarquista, entregado por entero a la causa, del psicópata cuyos oscuros impulsos lo mueven a tomarse su desquite particular de la sociedad con acciones de las que los anarquistas fueron los primeros en proporcionar ejemplos.*
>
> (Joll: 1968, p. 116)

Todo anarquista era ya, para la sociedad y para la policía, un peligroso terrorista asociado con una conjura internacional.

El hecho es que el anarquismo estaba fragmentado y que la proliferación de revistas, escritos y panfletos exaltó excesivamente esa violencia, sin darse cuenta de lo que podía perjudicar eso al anarquismo, como el mismo Kropotkin terminaría reconociendo. Aislarse del pueblo, renunciar a toda organización y exaltar un individualismo radical sin dimensión solidaria no podía llevar a ningún sitio, a pesar de esa aparente floración (Nettlau: 1978, pág. 155). Se había abandonado la intuición de Bakunin que supo vincular el anarquismo con los movimientos de masas, e incluso se llegaba a criticar al pensador ruso de exceso de marxismo. Se dejaron atrapar por un círculo vicioso en el que el aislamiento generaba individualismo y éste, a su vez, más aislamiento; del mismo modo, la represión provocaba actos de violencia, los cuales no hacían más que incrementar la represión (Guérin: 1965, pág 90).

En este ambiente, las cosas se complicaron aún más al difundirse el anarquismo en el seno de los grupos de artistas e intelectuales, que se enfrentaban a la crisis de fin de siglo con una actitud de franca rebeldía y de afirmación radical de la individualidad creadora. Unamos a todo este ambiente confuso y agitado la filosofía de Nietzsche, y el cúmulo de despropósitos y de malas interpretaciones del anarquismo alcanza su punto culminante, que los mismos anarquistas de la época supieron denunciar rápidamente, pero que los historiadores posteriores no han hecho más que repetir. Buen ejemplo sería el siguiente párrafo de un gran conocedor del anarquismo:

> *Por más que el anarquismo sufra humillantes derrotas en el campo político y social, existe al menos un campo en el que no cesa de obtener esplendorosas victorias: es el de las artes y de las letras. En esta ósmosis entre anarquismo y vida artística, la historia y la lógica se reconcilian. El anarquismo se aplica con suma dificultad a los problemas políticos y sociales; sólo de mal grado abandona la concepción de una soberanía individual por la que el compromiso político y social, ya sea contraído en vistas de su mantenimiento o de su reconquista, implica necesariamente la renuncia al menos provisional de sus prerrogativas. El anarquista ejerce, en cambio, una indiscutible fascinación sobre los artistas y los escritores; el genio creador de éstos halla en la autonomía personal que les es reconocida la justificación de una obra que se despliega con toda libertad, fuera de los senderos trillados y de las normas coactivas. A diferencia de la vertiente política, que está sembrada de asechanzas, la vertiente estética del anarquismo seduce por su soltura; esta ideología conduce hacia una creación literaria y artística original.*
>
> (Arvon: 1979, p. 129)

A finales del siglo, con la recuperación de ciertos planteamientos tácticos, como la lucha por las ocho horas y la huelga general *, el anarquismo –de la mano de una nueva generación de líderes– va a encontrar otra vez el camino de la inserción en los grandes movimientos obreros, mostrando en las siguientes décadas su propia capacidad organizativa y revolucionaria. Será Pelloutier con sus Bolsas del Trabajo (Pelloutier: 1977), ayudado por Monatte, Delesalle, Pouget y otros, quien consiga la fusión entre anarquismo y sindicalismo que se había perdido desde la Iª Internacional. La Carta de Amiens de 1906 será el manifiesto programático, y en el Congreso anarquista celebra-

do en 1907 en Amsterdam, a pesar de las dificultades y las resistencias planteadas por algunos anarquistas, se consigue la aceptación de esa intervención en los sindicatos, si bien en los años sucesivos se seguirá discutiendo la forma concreta de entender esa relación e intervención. El mismo Malatesta aceptará la vía anarcosindicalista y será su forma de entenderla la que más poderosamente influya en la organización más exitosa del movimiento anarquista internacional, la CNT (García: 1979, págs. 323-390).

No se comprendería bien la recuperación del anarquismo tras los difíciles años de violencia y represión, si no tuviéramos en cuenta la importancia que alcanzó en sus filas el tema pedagógico, con la consiguiente creación de escuelas. Personalidades como Faure, Grave, Robin, y otras más alejadas del anarquismo pero muy próximas a él en sus planteamientos educativos, como serían Tolstoi o Ferrer Guardia, crearon una corriente de formación y creación de conciencia absolutamente coherente con los planteamientos clásicos del anarquismo, pero especialmente próxima a la inspiración profunda que animaba las Bolsas de Trabajo de Pelloutier, las cuales surgieron precisamente como centros para procurar trabajo a los obreros, pero que rápidamente se convirtieron "en centros destinados a la educación y a la discusión de todos los problemas que afectaban a la clase obrera" (Joll: 1968, pág. 184).

2.6. Abad de Santillán: el canto del cisne

Con Abad de Santillán llegamos al término de este pequeño resumen de una historia terminable. No se trata solamente de que sea el último de los grandes pensadores anarquistas en un sentido cronológico, sino también de que con él el pensamiento libertario llega, en nuestra opinión, a su madurez. En él se juntan el testimonio de una vida militante totalmente entregada al servicio de la liberación de los hombres, y la profundidad de un teórico que se ha esforzado por resolver los problemas que se le presentaban al anarquismo según iban variando las circunstancias, con una constante: la fidelidad a los principios básicos del anarquismo (Abad de Santillán: 1977).

Nacido en León, su primer contacto con el anarquismo va a ser la cárcel, donde quedará profundamente atraído no tanto por la solidez de una doctrina cuanto por la calidad moral de los obreros anarquistas, lo que lo llevará a reforzar la interpretación del anarquismo como una ética social y revolucionaria. Rápidamente comienza su éxodo, similar al de otros grandes líderes como Malatesta, en este caso para no hacer el servicio militar. Llega primero a la Argentina, donde entra en contacto con los sectores anarquistas, para ir después a Alemania, donde conocerá a hombres de la talla de Rocker, Nettlau, Pannekoek y otros prestigiosos militantes de izquierda, y donde colaborará en la fundación de la AIT (Asociación Internacional de Trabajadores). Pronto volverá a la Argentina, país en el que pasará gran parte de su vida dedicado plenamente a las tareas de propaganda y de organización en el seno de la potente FORA (Federación Obrera Regional Argentina).

Durante los años veinte, su mayor preocupación teórica va a ser la relación entre sindicalismo y anarquismo, debate que, como acabamos de mencionar, reproducía el que ya se había planteado en 1907 en Amsterdam. Abad de Santillán se distancia tanto de una excesiva neutralidad e independencia de los sindicatos, como la que defendía en España el gran líder Ángel Pestaña, como de la excesiva idealización del movimiento obrero, que parecía haber defendido Malatesta. Para él, el sindicato no puede ser neutro, sino que debe tener una definición anarquista, reconociendo otros sindicatos con una definición diferente. Por eso propone una fórmula que se hará famosa, la trabazón que continuaba las concepciones que en su momento había defendido un Bakunin respecto del papel que debían desempeñar las minorías, la famosa Alianza, en el seno de los movimientos obreros y revolucionarios más amplios. Los militantes más conscientes deben estar presentes en los sindicatos, ser los primeros en las luchas y en el trabajo por la colectividad para, con su ejemplo, arrastrar a los demás y conseguir una orientación anarquista que por sí misma no poseen los obreros (García: 1979, pág. 716). Esa sería la línea fundamental de la FAI (Federación Anarquista Ibérica) española, aunque la práctica se distanciara en algunas ocasiones de sus principios teóricos.

En 1931 vuelve a España y participa en el Congreso del Conservatorio, marchándose inmediatamente para volver ya en 1933. En estos años, su preocupación dominante será la organización económica de la revolución, intentando ir más allá del excesivo espontaneísmo que, heredado de Kropotkin y apoyado en el optimista lema "toma del montón", tenía muchos adeptos en el seno de la CNT (Confederación Nacional de Trabajadores). Considera que las complejidades de la economía industrial avanzada necesitan una organización más complicada, que debe estar pensada antes de que tenga lugar la revolución; ofrece un elaborado organigrama que tiene parte de su inspiración en el consejismo de algunos autores como Pannekoek. Expone su pensamiento en un importante trabajo (Abad de Santillán: 1978) y lo que es más importante, las circunstancias revolucionarias que se desencadenan en España le permiten a él y a todos los anarquistas españoles poner en práctica los modelos organizativos preconizados por ellos durante tantos años; y los modelos resistieron la prueba de fuego de su aplicación, al margen de las dificultades y contradicciones que pudieran surgir en las difíciles circunstancias en que se desarrollaron (García: 1977, pág. 135).

Abad, como Consejero de Economía de la Generalitat, se encargó de la tarea de coordinar los esfuerzos de las industrias colectivizadas, pero dimitió en seguida. En mayo de 1937 su intervención fue decisiva para que los anarquistas depusieran las armas, muriendo allí la revolución. Posteriormente, reconoció que hizo mal, que debió haber seguido hasta el final y que, en definitiva, una de las causas más importantes del fracaso de la Revolución Española estuvo en la falta de calidad de los dirigentes, él entre ellos, que no supieron estar a la altura de la capacidad revolucionaria del pueblo; es decir, en un último acto de reafirmación anarquista, sostendrá que la revolución fracasó por no haber sido suficientemente anarquista. De todas formas, en las calles de Barcelona no sólo era derrotado el anarquismo español; más bien se trataba del final de toda una página del movimiento obrero, que había comenzado un siglo antes en Europa. Los anarquistas y socialistas españoles, acompañados por los sobrevivientes de las sucesivas derrotas y aplastamientos del movimiento obrero europeo que habían venido a España a librar su última batalla contra el capitalismo, fueron los últimos en caer, pero terminaron siendo vencidos. Lo que viene después de la Segunda Guerra Mundial es otra historia, por más que en ella pueda continuar la tradición y los postulados básicos que levantaron los socialistas, tanto "libertarios" como "autoritarios". Releyendo los escritos de Abad y, más aún, releyendo lo que sucedió en las colectivizaciones, no podemos negar que el movimiento obrero supo ofrecer, como el cisne, su mejor canto antes de morir.

3 - Ni Dios ni amo

3.1. Una distinta concepción de la historia

A veces se tiene la tentación de reducir las diferencias entre las dos corrientes del socialismo, entre un Marx y un Bakunin, a problemas puramente tácticos. Mientras que unos admitirían la desaparición gradual del Estado facilitada por la dictadura del proletariado, los otros serían partidarios de su abolición inmediata. Esto es, evidentemente, cierto, pero no explica la clave del enfrentamiento, que supone algo más profundo. Los anarquistas parten de una concepción del mundo distinta, en la que la interpretación que se ofrece del ser humano, de la sociedad, incluso de la naturaleza, se aleja bastante de lo que sería el común denominador del resto del socialismo. Ciertos juicios erróneos que se han perpetuado deformando el sentido del anarquismo, especialmente los formulados desde el campo marxista o marxista-leninista, proceden precisamente de no haber tenido en cuenta esta diferencia en el punto de partida.

El mismo Bakunin era ya consciente de que no sólo eran cuestiones tácticas ni tampoco personales las que lo alejaban de Marx. En su obra *Estatismo y anarquía* lo subraya claramente:

> *una vez adoptado el principio –absolutamente falso, en nuestra opinión– de que el pensamiento precede a la vida y de que la teoría abstracta precede a la práctica social, y que la ciencia sociológica debe convertirse en punto de partida de reorganizaciones y de revoluciones sociales, llegaron necesariamente a concluir que, puesto que el pensamiento, la teoría, la ciencia –al menos por ahora– constituyen el patrimonio de unos pocos, esos pocos deben dirigir la vida social y no sólo fomentar y estimular, sino gobernar todos los movimientos populares y que, apenas producida la revolución, la nueva organización de la sociedad deberá crearse no a través de la libre integración de las asociaciones de trabajadores, de los pueblos, de las comunas y de las regiones desde abajo hacia arriba, según las*

necesidades y los instintos del pueblo, sino exclusivamente por medio del poder dictatorial de esa minoría instruida que pretende expresar la voluntad del pueblo.

(Bakunin: 1973-A, p. 55)

Los anarquistas parten de una tradición más amplia que el resto de los socialistas, estando también más abiertos a otras influencias, como las de Spencer y Darwin, o la del mismo Comte. Como el propio Marx denunciara, Proudhon no entendió bien la dialéctica hegeliana, aunque podríamos añadir que esto obedeció fundamentalmente a su repugnancia frente a síntesis absolutas que, con su afirmación de la superación de las contradicciones, podían reinstaurar una nueva dictadura (Díaz: 1978, pág. 130). El rechazo kropotkiniano de la dialéctica, debido a su talante cientifista, obedece también a esta negativa a aceptar un método que parecía desembocar en nuevas síntesis anuladoras del individuo y de la vida, síntesis en las que las abstracciones tomaban el lugar de las realidades concretas. La metafísica sería para la filosofía lo que el Estado para la sociedad: una represión. Sólo insistirán en el momento negativo del método dialéctico, reconociendo al mismo tiempo unas leyes que dirigen fatalmente a la humanidad y la naturaleza hacia su evolución progresiva, compartiendo con todos sus contemporáneos un optimismo ingenuo y un excesivo cientifismo que, en parte, está en contradicción con su posición más abierta de rechazo de toda síntesis absoluta.

La naturaleza se organiza de abajo arriba, no es más que el resultado de las acciones y reacciones de los átomos. La unidad de la naturaleza no es, como Dios, algo impuesto por una abstracción, sino el resultado de la coordinación de los detalles innumerables. La armonía del Universo no es algo preconcebido, sino que se mantiene a condición de modificarse continuamente, pues, si se estabiliza y cristaliza, la fuerza cósmica la rompe como una revolución. La materia sería la sustancia de este universo federativo, una materia que lo puede todo y que lo produce todo, avanzando de lo simple a lo compuesto, de lo inferior a lo superior, en una ascensión hacia la complejidad por sucesivas negaciones de su materialidad. Este ascenso no es dialéctico en el sentido de reproducir el esquema de tesis-antítesis-síntesis. La síntesis es un método gubernamental que anula las diferencias. Por su exaltación de la vida, por su resistencia a aceptar cualquier abstracción o cualquier esclerotización de esa fuerza vital de la sociedad y la naturaleza, merecen el nombre de heracliteanos del mundo moderno (Mounier: 1961, página 701).

Desde este punto de partida, lógico es que no vean la historia como el desarrollo de las fuerzas productivas o como la historia de la lucha de clases.

En todos los tiempos, por encima de las castas y las clases, la sociedad ha tenido una minoría progresiva que arrastra hacia adelante, una minoría regresiva, reaccionaria, que tira hacia atrás, y una mayoría que va hacia la una o la otra, según las circunstancias y las influencias puestas en juego (...). Los anarquistas somos los herederos y continuadores de la minoría progresiva; la aspiración de ésta a una humanidad feliz, coincide con lo que nosotros queremos.

(Abad de Santillán: 1978, p. 309)

Aceptaron, en general, el análisis que había hecho Marx de la economía capitalista y del proceso de extracción de la plusvalía, pero para ellos eso era sólo un aspecto del problema. Los obreros no eran el sujeto privilegiado de la historia en su momento; estaban también los campesinos, todos los desheredados, en general, a los que el marxismo calificaba algo despectivamente como “lumpenproletariado”. Sin abocarlos a un idealismo estéril, como el de los socialistas utópicos, sin hacerles olvidar en dónde estaban en su época las contradicciones fundamentales, el hecho es que los anarquistas tuvieron mayor sensibilidad para entender y afrontar muchos temas que el resto del socialismo marginó como secundarios. Basta leer su prensa para comprobar la cabida que tuvieron el feminismo, la educación, la liberación sexual, los presos, los marginados, pero también el naturismo, los avances de la ciencia, etcétera. Su registro fue, sin duda, mucho más amplio.

3.2. El poder corrompe

Pues bien, desde esa visión algo más amplia que acabamos de exponer, posiblemente, el punto que más define a todos los anarquistas y en el que se muestran más de acuerdo todos es en el análisis del poder y del Estado. Los libertarios no sólo van a hablar de explotación*, sino también de opresión*. Todos ellos van a estar de acuerdo con que el Estado no es un mero instrumento al servicio de las clases dominantes, sino que por sí mismo es generador de dominación y opresión. No hay posibles pactos con él, ni con sus diversos instrumentos de opresión, como el ejército, la policía, las cárceles, los jueces; ni siquiera es válida la conquista del poder por el proletariado. El poder corrompe y es fuente de corrupción; cualquiera que llegue al poder, por muy santo que sea, terminará convirtiéndose en un dictador, pues una de las características del Estado y del poder es su tendencia a la autoperpetuación (Furth: 1970, pág. 41). Por eso leyeron con provecho las obras de un Stirner o de un Spencer que, sin ser anarquistas, realizaron finos y duros ataques contra el Estado y la burocracia; pero nunca se puede confundir la crítica anarquista con la crítica liberal o individualista, pues eso supone aislar una parte de su análisis social y olvidar que está coherentemente articulado con otras consideraciones fundamentales.

Su posición frente al Estado parte ya del mismo Proudhon, quien la expresa con gran fuerza, como era costumbre en su brillante estilo:

> *Ser gobernado significa ser observado, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, regulado, inscrito, adoctrinado, sermoneado, controlado, medido, sopesado, censurado e instruido por hombres que no tienen el derecho, los conocimientos ni la virtud necesarios para ello. Ser gobernado significa, con motivo de cada operación, transación o movimiento, ser anotado, registrado, patentado, autorizado, licenciado, aprobado, aumentado, obstaculizado, reformado, reprendido y detenido. Es, con el pretexto del interés general, ser abrumado, disciplinado, puesto en rescate, explotado, monopolizado, extorsionado, oprimido, falseado y desvalijado, para ser luego, al menor movimiento de protesta, reprimido, multado, objeto de abusos, hostigado, seguido, intimidado a voces, golpeado, desarmado, estrangulado en el garrote, encarcelado, fusilado, juzgado, condenado, deportado, flagelado, vendido, traicionado y por último, sometido a escarnio, ridiculizado, insultado, deshonrado. ¡Esto es el gobierno, esto es la justicia y esto es la moralidad!*
>
> (Guérin: 1977, p. 88)

En la raíz del carácter opresor del Estado se encuentra algo mucho más radical, el principio corruptor de la autoridad.

> *Cualquier teoría lógica y clara del Estado está basada fundamentalmente en el principio de autoridad, es decir, la idea eminentemente teológica, metafísica y política, de que las masas, siempre incapaces de gobernarse, deben en todo momento someterse al yugo beneficioso de una sabiduría y de una justicia que les son impuestas, de una manera o de otra, desde arriba. ¿Impuestas en nombre de qué y en nombre de quién? La autoridad que es reconocida y respetada por las masas, sólo puede provenir de tres fuentes: la fuerza, la religión o la acción de una inteligencia superior.*
>
> (Bakunin: 1977, p. 146)

Continuando con su agudo análisis del poder y de la autoridad, ésta se caracteriza por engendrar un fuerte desprecio por las masas, un exagerado concepto de la propia valía del gobernante y una tendencia acentuada a preservar su propia situación de privilegio.

Tanta importancia se concede a la opresión que incluso en algún momento se ve en la aparición del Estado el origen de la división en clases de la sociedad. No admiten que sea la acumulación de la propiedad la que genere unos instrumentos para defender esa apropiación, sino que se podría hablar primero de una conquista, de una obtención del dominio sobre los demás, a través de la fuerza; dominio que luego sería reforzado asociándose los dominadores y los grandes propietarios, de tal forma que al final resultaría difícil saber quién está al servicio de quién, el gobierno al servicio de la burguesía, o ésta al servi-

cio de aquél. En cualquier caso se establece un círculo vicioso que se traduce en la opresión de la mayoría por la minoría, y en la consolidación del gobierno con todos sus servidores: gendarmes, recaudadores, soldados, carceleros, jueces, etc. (MALATESTA: 1975-A, pág. 194).

El problema se agrava porque, por decirlo de alguna manera, es cierto que hay esclavos porque hay amos, pero también es cierto que hay amos porque hay esclavos. Los anarquistas continúan una línea de reflexión que ya habían comenzado en La Boetie:

> *Las instituciones no se mantienen sólo y siempre por la fuerza: se mantienen también por el hábito, por las costumbres. Un aparato de dominio tiene más base en el sentimiento de obediencia que en el deseo de mando.*
>
> (ABAD DE SANTILLÁN: 1978, p. 67)

Ya lo había dicho también Kropotkin, para quien el sacerdote y el guerrero,

> *aprovechando la indolencia, los miedos y la inercia de las masas, y gracias a la repetición constante de los mismos actos, han hecho permanentes costumbres que se han convertido en sólida base de su propio dominio.*
>
> (KROPOTKIN: 1977, II, p. 33)

Por eso consideraban fundamental una tarea de formación y de elevación del nivel de conciencia del pueblo, excesivamente acostumbrado a la servidumbre como para tener ni siquiera deseos de rebelarse. Por eso, también pensaron en muchas ocasiones que los levantamientos insurreccionales*, la propaganda por la acción, podía actuar de catalizador que desencadenara un proceso de rebelión generalizada que terminara desembocando en una revolución. El poder corrompe al poderoso, pero también corrompe al oprimido.

No hay vía media; hay que elegir entre ser esclavos o rebeldes, sin olvidar que en este mundo, mientras alguien sea esclavo, yo estaré de parte de los esclavos o de los opresores. Hay que rebelarse contra el triple despotismo de la autoridad, la propiedad y la religión según Mella.

> *Así pues, afirmada la igualdad entre los hombres y la autonomía de la razón individual, cada uno de nosotros ha de ser necesariamente su dios, su rey, su todo (...). La tendencia social ha sido siempre la misma, mermar la autoridad, discutirla, limitarla y, en conclusión, suprimirla. Todo lo que se limita, se niega, ha dicho no sé quién, y la autoridad viene negada desde que el primer hombre se rebeló contra ella, arrancándole en sus esfuerzos sucesivos, hoy un atributo, mañana un elemento, al día siguiente una función. Luzbel, el sublime rebelde, llega a encarnarse en todos los hombres y a triunfar.*
>
> (MELLA: 1978, p. 33)

La rebelión forma parte del nervio central del anarquismo, y en todos los anarquistas hay una rebelión visceral que los hace mirar con simpatía a todos los desclasados y marginados, aunque no suponga nunca una pura rebelión primitiva o milenarista (HOSBWAM: 1968).

3.3. TODO GOBIERNO ES MALO

Pero, posiblemente, lo que más sorprende en los anarquistas es la radicalidad con la que asumen su axioma de que todo el poder corrompe. Por una parte, se afirmará tajantemente que todo gobierno, por el hecho de serlo, es malo; si ponemos a San Francisco de Asís como primer ministro se convertirá en un déspota sanguinario como lo fue Thiers. Todos los gobiernos, desde los comienzos de la humanidad, han sido nefastos para los seres humanos, y si han subsistido ha sido a base de oprimir y engañar a los súbditos (PROUDHON: 1977, pág. 112). Por otra parte, y como lógica conclusión de todo esto, se defenderá, como objetivo inmediato de la revolución, la abolición de todo tipo de gobierno, y en la lucha cotidiana contra el sistema capitalista se defenderá el "apoliticismo"* o la "acción directa"*, es decir, se niega

la eficacia de cualquier actividad política parlamentaria, así como la posibilidad de cualquier cooperación con la autoridad para realizar reformas "desde arriba" y la necesidad de la subsistencia del poder después de la revolución.

(Álvarez Junco: 1976, p. 241)

Tendremos que volver sobre ello más adelante. Blanco directo de sus críticas será la democracia burguesa parlamentaria, por mucho que haya podido suponer un avance respecto del despotismo anterior. Las críticas fundamentales proceden del indiscutible carácter de clase de este sistema de gobierno, y de la pasividad y sumisión que fomentan. La democracia parlamentaria es un instrumento más al servicio de los poderosos a través del cual, y mediante la concesión de algunos aspectos secundarios, se pretende tranquilizar a los obreros y a los campesinos para que no se rebelen. Al mismo tiempo, supone perpetuar un principio jerárquico que está en contradicción con la vida real, en la que son los pueblos, la sociedad, y no los gobiernos, el Estado, los que han realizado todo aquello que merece la pena.

Así pues, nada bueno puede venir de la República ni de los republicanos detentadores del poder. En historia es una quimera o un contrasentido esperarlo. La clase que posee y que gobierna ha sido y será siempre fatalmente enemiga del progreso. El vehículo del pensamiento moderno, de la evolución intelectual y moral, es la parte de la sociedad que vive oprimida, que trabaja y sufre.

(Reclus: 1969, p. 64)

Pero es que el mismo sufragio universal está basado en una perversión del auténtico proceso de funcionamiento de la sociedad. Por descontado que es imprescindible buscar formas de organización en una sociedad, y más adelante veremos las propuestas anarquistas. El problema del sufragio en la democracia burguesa* es que se me exige delegar mi capacidad de decisión y mi autonomía en una persona que, según dicen, defenderá mis derechos en el Parlamento. Sin embargo, una vez que hemos delegado, ya se nos quita la capacidad de tomar decisiones y, a partir de ese momento, serán los delegados la fuente de donde emane el poder y en la que se gesten las decisiones. De nada sirve situar a un líder obrero en un Parlamento, pues al poco tiempo terminará siendo un "burgués" o se verá obligado a dimitir, como ya hizo Proudhon. No se trata de que los políticos puedan corromperse, sino que el sistema necesariamente los corrompe por estar basado en una ficción (Mella: 1976, pág. 24). En todo caso, se podría volver a una democracia basada no en delegados, sino en mandatarios, en la que la rotación se practicara efectivamente y en la que, con una fuerte descentralización, todo estuviera organizado desde abajo hacia arriba.

No se puede sostener que esta actitud radical de los anarquistas es tan sólo el producto de unas condiciones sociales en las que los estados no habían asumido el papel de amortiguar los duros efectos del sistema capitalista. Efectivamente, en el siglo XIX no había todavía señales de lo que posteriormente se considerará el Estado social de derecho, con importantes conquistas para la clase obrera. También contra este Estado irán dirigidas sus críticas;

el Estado actual es más opresor que nunca, un auténtico monstruo que exige obediencia y sumisión, ante el que mucha gente, gustosa, renuncia a su libertad para buscar la seguridad, la tranquilidad. Si renunciamos a resolver los problemas por nosotros mismos y dejamos la solución al Estado, seremos unos esclavos.

(Abad de Santillán: 1976, p. 137)

No critican al Estado por ser un instrumento al servicio de la burguesía; no niegan su valor para alcanzar determinados logros; pero el problema es que el Estado siempre mata la autonomía de los individuos y genera relaciones de sumisión y opresión. Por eso, la crítica al Estado seguirá siendo una de sus grandes aportaciones, expresamente recogida por los que en la segunda mitad del siglo XX vuelven al anarquismo como fuente de inspiración para criticar la sociedad actual.

El Estado y los gobiernos deben ser, por tanto, abolidos. No es posible nunca una revolución* que recurra a implantar

una dictadura del proletariado* para realizar las transformaciones sociales, como tampoco tiene sentido la formación de un partido obrero que intente defender los intereses de los trabajadores en el Parlamento. Aquí los anarquistas fueron especialmente radicales y notablemente lúcidos, por más que pagaron un alto precio político por ello. Su actitud ante la Revolución Rusa fue nítida desde el principio, y puede servirnos perfectamente para cerrar el tema un fragmento de la carta que Kropotkin dirigía a Lenin en 1920:

> *una cosa es cierta, incluso si la dictadura del partido fuera un medio eficaz para abatir el sistema –lo que pongo muy en duda–, es un obstáculo profundo para el establecimiento del socialismo. Es indispensable que esta construcción se haga localmente con las fuerzas que existan en cada sitio, lo que no sucede en ninguna parte. Al contrario, en todo momento se cometen faltas enormes, porque la situación se ignora, faltas que cuestan la muerte de miles de personas y la destrucción de regiones enteras.*
>
> (Kropotkin: 1976, p. 338)

Y no se olvide que Kropotkin atacó con igual rigor a las fuerzas contrarrevolucionarias y aconsejó al movimiento obrero europeo que era necesario ayudar a la Revolución Rusa, precisamente para que pudiera avanzar hacia el socialismo real.

Alguno pensará que a pesar de estas declaraciones teóricas, los anarquistas españoles terminaron formando parte de un gobierno, con ministros en ejercicio. Obviamente esa experiencia, así como los numerosos problemas planteados por los liderazgos en el seno del movimiento anarquista, merece una especial atención y obliga a hacer interesantes reflexiones que matizan algunas afirmaciones extremas del anarquismo. Sin embargo, como ya hemos expuesto en otro lugar (García: 1977), no parece quedar invalidada la tesis profunda de crítica radical al Estado y al poder. La historia posterior parece, por el contrario, haber confirmado, más que cuestionado, los análisis anarquistas.

3.4. Un antiteísmo* militante

Enfrentados al problema de Dios, y a pesar de algunas variantes dignas de ser tenidas en cuenta, también en este caso, los anarquistas van a ser especialmente radicales. Por una parte heredan toda la tradición de crítica a la religión propia de su época, aunque algunos, como Bakunin, sólo lleguen a ser ateos a una edad muy avanzada. Suscriben los argumentos esgrimidos por un Hume, por el positivismo comtiano o por la izquierda hegeliana, Feuerbach en especial. Pero también añaden aquí algo específico que los diferencia de otras corrientes de la época, especialmente de las socialistas. Tampoco Dios es simplemente un opio del pueblo que desaparecerá por su propio peso establecida la revolución social; la idea de Dios es generadora en sí misma de sumisión y esclavitud. No basta con ser ateos; es preciso ser antiteos, luchar constantemente contra la idea de Dios y todo lo que implica.

El caso de Proudhon es significativo. El nunca admitió el calificativo de ateo; es más, afirmó constantemente que él pensaba en Dios desde que existía. Por una parte, atribuye una gran importancia a la idea de absoluto como hipótesis necesaria de la razón, aunque nunca como objeto de conocimiento. Pero a nivel de la razón práctica, el absoluto pasa a ser una quimera peligrosa, un absurdo lógico; por eso se declara antiteísta, pura y simplemente un antiteísta que busca arrojar de la moral humana la consideración religiosa del absoluto y que rechaza cualquier intervención de la divinidad en la tierra. De ahí que el ser humano no pueda prescindir de Dios y su destino y esté abocado a convertirse en una constante lucha contra Dios para preservar su propia dignidad y para encontrarse a sí mismo. El ser del hombre dependerá no tanto de la desaparición de Dios, cuanto de la lucha contra Dios (Lubac: 1965, páginas 243-252).

Bakunin, por su parte, también va a ser más un antiteo que un ateo; es decir, para él va a ser importante luchar contra la idea de Dios, en la que ve una fuente de esclavitud y tiranía para el hombre, uno de los pilares sobre los que se sustentan la opresión y el autoritarismo:

La contradicción es la siguiente: quieren al mismo tiempo a Dios y a la humanidad. Se obcecan en poner juntos dos términos que, una vez separados, sólo pueden volver a encontrarse para destruirse. Dicen con igual impulso: Dios y la libertad del hombre, Dios y la dignidad y la justicia, la igualdad y la fraternidad, la prosperidad entre los hombres, sin preocuparse de la lógica fatal en virtud de la cual si Dios existe, es necesariamente el amo eterno y supremo, absoluto, y si ese amo existe, el hombre es un esclavo: ahora bien, si es esclavo, no hay ni justicia, ni igualdad, ni fraternidad, ni prosperidad posibles. Puede esforzarse, en contra del sentido común y de todas las experiencias proporcionadas por la historia, en presentar su Dios como alguien animado por el más tierno amor por la libertad humana: un amo, sea el que sea y por muy liberal que se quiera mostrar, será siempre un amo. Su existencia implica necesariamente la esclavitud de todo lo que se encuentra por debajo de él. Por tanto, si Dios existe, sólo tendría una forma de servir a la libertad humana: dejar de existir.

(BAKUNIN: 1976, p. 21)

El interés de la aportación de Bakunin reside precisamente en esa asociación profunda que establece entre Dios y el Estado, de tal forma que, si queremos acabar definitivamente con el Estado, necesitaremos acabar también con la idea de Dios, pues, mientras las raíces de la creencia en Dios queden intactas, producirán nuevos retoños en la tierra; mientras tengamos un amo en el cielo, tendremos un amo en la tierra (ORENSANZ: 1978, pág. 65).

Bakunin, en efecto, asocia en Dios y el Estado *lo divino a lo estatal, en las* Consideraciones filosóficas *identifica a Dios con el enemigo público número uno del hombre –en la línea en que más adelante habría de desarrollar el existencialismo francés, hoy extinto–, y en* Federalismo, socialismo y antiteologismo *la negación de la divinidad es una condición sin la cual no cabría hablar ni de federalismo, ni de socialismo en libertad, ni de nada que dignifique al hombre.*

(DÍAZ: 1977-B, p. 130)

En definitiva, no habría, según el anarquismo, reconciliación posible con la idea de Dios, más aún, si realmente queremos liberar a los seres humanos debemos erradicar cualquier asomo de creencia, pues eso lleva siempre aparejadas una sumisión y una esclavitud. Bakunin reconocerá igualmente que las clases poderosas han podido explotar a su servicio la idea de Dios precisamente porque hay en las masas una peligrosa tendencia a sacrificarse, en búsqueda de la seguridad, a abstracciones perniciosas, llámense éstas Dios, Patria, Estado, honor nacional, derechos históricos, libertad política, bien público (BAKUNIN: 1976, pág. 21).

Los anarquistas teóricos posteriores no serán tan virulentos respecto del tema de Dios, sin dejar de profesar un ateísmo radical y sin dejar tampoco de reconocer que la religión supone un tipo específico de alienación, que no desaparecerá simplemente por modificar las relaciones sociales de producción. La lucha contra Dios se mantendrá, por tanto, con toda su fuerza y tendrá una enorme aceptación entre los mismos anarquistas de base, como puede probar la enorme difusión de un folleto de Faure, *Doce pruebas de la inexistencia de Dios,* del que se llegaron a vender en España 620.000 ejemplares (ÁLVAREZ JUNCO: 1976, página 216). Si nunca llegaron a aceptar a Tolstoi entre sus filas fue precisamente por su cristianismo, por más que los puntos en común en otros temas eran muchos, y pese a que se puedan incluir sus textos y sus pensamientos en una antología del pensamiento anarquista; y eso que Tolstoi era especialmente duro contra la Iglesia institucional y tenía una concepción de la religión que para algunos críticos estaría muy cercana a un panteísmo casi ateo. Tampoco les costó mucho incorporar elementos de la crítica nietzscheana de la religión y de Dios, que completaban y actualizaban la imprescindible erradicación de la idea de Dios del pueblo.

3.5. *CRIADERO DE CURAS*

Ése era el título de una novelita que circuló en medios anarquistas atacando duramente a los clérigos y a toda la institución eclesiástica. Si la actitud ante Dios era más que nada

antiteísta, como acabamos de resumir, la actitud ante la Iglesia, especialmente la Iglesia Católica, tampoco se quedaba en una simple condena o rechazo de una institución que tarde o temprano terminaría desapareciendo con el progreso de la humanidad, la modificación de las condiciones sociales y la difusión de la ciencia. En cierto sentido, los anarquistas sostienen un radical anclericalismo que recuerda al volteriano "¡Aplastad al infame!". Era necesario atacar a la Iglesia, pues su influencia era especialmente nociva para la liberación del pueblo y suponía un sólido pilar para el mantenimiento del sistema opresor y explotador del capitalismo, junto al ejército o la policía. Esta actitud anticlerical iba unida a esa otra profundamente antijerárquica que expresaban, en la crítica a Dios, lo que los llevaba a ver en la Iglesia mil años de cultura cristiana que había inculcado el fatalismo y la dependencia respecto de poderes superiores.

La postura más arraigada era la de considerar que la Iglesia, desde Constantino, se había puesto al servicio de los poderosos, buscando el provecho del clero. Para conseguir esos objetivos no se reparaba en medios, traicionando siempre el contenido innovador y revolucionario del cristianismo primitivo. La Iglesia es un centro de intrigas, de espionaje, de conspiraciones, que subsiste por sus mañas y sus hipocresías, por su cinismo, como el camaleón que cambia de aspecto según las conveniencias; enemiga de todo progreso científico-cultural, carente de ética y difusora del fanatismo que esclaviza a las personas y mata la vida, con sus predicaciones sobre el sufrimiento y la resignación. Si no hubiera sido por los mil años de aniquilamiento constante que practicó la Iglesia en el terreno científico, filosófico y cultural, si no hubiera sido por la ignorancia de los fanatismos ensotanados que desnaturalizan la vida, la humanidad estaría viviendo en una sociedad mucho mejor, mucho más justa y con muchos menos desórdenes psíquicos, morales, sociales y económicos (Figola: 1960, pág. 44). Posiblemente, lo que más indignaba a los anarquistas, además del autoritarismo y oscurantismo eclesiales, era la falta de coherencia entre lo que la Iglesia predicaba y los curas hacían; preocupados los anarquistas por un planteamiento ético de la política y por una concepción integral de la revolución, esta inmoralidad e inconsecuencia de los cristianos les resultaba especialmente molesta.

Si nos fijamos en el potente anarquismo español, en el que arraigó de forma especial el problema anticlerical, conviene resaltar esta distinción que hicieron constantemente entre el cristianismo originario y la Iglesia institucional. Los propios anarquistas no mostraron nunca una actitud contraria a las enseñanzas sociales que se deducían del Evangelio, ni siquiera hacia el cristianismo primitivo. Normalmente, consideraban este cristianismo como una doctrina filosófico-político-social de trascendencia revolucionaria, desarrollada en las catacumbas como réplica al despotismo romano. Los líderes cristianos de entonces se inspiraban en ideas humanistas de un contenido social ampliamente libertario; excluían las jerarquías y los privilegios, fomentaban entre sus adeptos la sublime concepción de "uno para todos, todos para uno". El cristianismo sería, en sus orígenes, uno de los momentos de la historia en los que los hombres han luchado para conseguir una sociedad en la que todos seríamos hermanos en un concierto de armonías igualitarias. La figura de Jesucristo era también valorada de forma positiva en general, sobre todo por su vinculación con los pobres, por sus diatribas contra los ricos y los poderosos y, especialmente, por sus predicaciones de amor e igualdad entre los hombres (García: 1979, pág. 386). En este sentido, su actitud era muy similar a la de Tolstoi, que se había esforzado en separar claramente cristianismo e Iglesia.

Sin duda alguna esta actitud obedece a una característica muy peculiar de los anarquistas que, en cierto sentido, y debido a una insuficiente comprensión del conjunto de su obra, ha inducido a algunos autores como Hobswam, o incluso ya en 1938 a un Drieu de la Rochelle, a identificar a los libertarios con movimientos milenaristas y herejías radicales surgidas en otras épocas en el seno del cristianismo. Brenan lo ha expresado bien:

> *los fines de los anarquistas eran mucho más dilatados y sus enseñanzas mucho más personales que todo lo que se pueda entender por la palabra política. A los individuos les ofrecían un modo de vida: el anarquismo no es sólo algo por lo que hay*

que trabajar, sino algo que hay que vivir. Ofrecían a la comunidad un nuevo mundo fundado exclusivamente en principios morales. Nunca cometieron la equivocación de pensar, como los socialistas, que esto podía ser conseguido simplemente con elevar el nivel de vida de la nación. Por el contrario, muchas veces se mostraron ascéticos y puritanos. Ya he descrito anteriormente cómo, en algunas colectividades anarquistas, consiguieron suprimir el vino, el tabaco y hasta el café. Este ascetismo se extendía también al aspecto sexual. Es cierto que los anarquistas creen en el amor libre –todo, incluso el amor, debe ser libre– pero no creen en el libertinaje. Y así, en Málaga, enviaron misiones a las prostitutas. En Barcelona limpiaron cabarets y burdeles con una eficacia que la Iglesia Española (...) nunca habría aprobado.

(Brenan: 1962, p. 150)

Es decir, al antiautoritarismo se unía, doblando sus efectos corrosivos, un arraigado talante ético y una concepción global de la política que desembocaban en un durísimo anticlericalismo.

4 - La anarquía es libertad

4.1. La autonomía individual

Si se pudiera definir el anarquismo con el mínimo de palabras, no cabe la menor duda de que siempre tendríamos que recurrir a una: libertad. La defensa de la libertad, la lucha por una mayor libertad, y la denuncia de todo tipo de opresiones, en especial del poder político, como acabamos de ver, son las dos caras de una misma moneda. Hay una rebeldía profunda frente a todo lo que suponga una imposición, contra toda autoridad que pretenda erigirse en dueña y señora de la vida de los demás; al igual que Don Quijote, que liberaba a los galeotes simplemente porque se los enviaba a un sitio al que ellos no querían ir, los anarquistas han defendido siempre a rajatabla el derecho de cada persona a ser dueña de su propia vida (Mounter: 1961, pág. 667). Su enfrentamiento con el comunismo marxista y, a través de él, con todo el pensamiento racionalista e idealista que va desde un Spinoza a un Hegel, parte de la denuncia de ese comunismo como autoritario, como anulador de las personas que quedan diluidas en el seno de la colectividad. Independientemente de que tuviera razón o no Bakunin al criticar el autoritarismo de Marx y sus seguidores, el hecho es que ya desde los tiempos de la Iª Internacional el anarquismo se define como *comunismo libertario* frente al comunismo autoritario, poniendo precisamente en el término "libertario" la nota sustancialmente decisiva de su aportación al pensamiento socialista.

Se trata de reclamar por tanto, en primer lugar, la libertad absoluta, continuando de esta manera una larga tradición. Kropotkin lo resume perfectamente en una declaración ante el tribunal que lo condenó a tres años de cárcel junto a otros anarquistas:

Los anarquistas, señores, son ciudadanos que en un siglo en que se predica por doquier la libertad de opiniones, han creído su deber recomendar la libertad ilimitada. Sí señores, somos

en el mundo millares, unos millones de trabajadores que reivindicamos la libertad absoluta, nada más que la libertad, toda la libertad. Queremos la libertad, es decir, reclamamos para todo ser humano el derecho y el medio para hacer todo lo que guste, para satisfacer íntegramente todas sus necesidades, sin otro límite que las imposibilidades naturales y las necesidades de sus vecinos igualmente respetables. Queremos la libertad y creemos incompatible su existencia con la existencia de un poder cualquiera, fuere el que fuere su origen y su forma, elegido o impuesto, monárquico o republicano, inspirado en el derecho divino o popular, dictado o no por sufragio universal.

(GUÉRIN: 1977, p. 287)

De esta forma, la libertad es entendida como autonomía; es una continuación de toda una herencia ilustrada que había luchado contra la tiranía, contra el dominio despótico de la autoridad civil o religiosa que ahogaba cualquier manifestación del individuo. Kant, la cumbre del pensamiento ilustrado, insistía en la moral autónoma, la que uno se da a sí mismo, frente a la moral heterónoma, la que nos es impuesta desde fuera. Una larga historia que comienza en Ockham y termina con Kant va a ir reafirmando cada vez más la soberanía del individuo, dueño y señor de su destino, y la consiguiente libertad; una larga marcha que coincide con el irresistible ascenso de la burguesía, que comienza con los primeros enfrentamientos entre el papado y los estados y desemboca en la proclamación de los derechos del ciudadano, siendo uno de los más importantes el derecho a la resistencia contra la tiranía. Por eso resulta sencillo establecer una continuidad entre los grandes pensadores radicales, los Thoreau, Warren, Stirner, etc., y los anarquistas, llegando incluso a considerarlos dentro del mismo proyecto social (HOROWITZ: 1964, pág. 15).

Los anarquistas se consideran herederos de esa tradición, no estando dispuestos en ningún momento a declinar su defensa del individuo ante los cantos de sirena del idealismo hegeliano.

Nosotros encarnamos el polo de la libertad, el anhelo tradicional de las minorías que pugnaron siempre por la justicia; somos, en resumen, la síntesis de las diversas tendencias progresivas históricas que se han ido depurando de errores, de contradicciones y de deficiencias.

(ABAD DE SANTILLÁN: 1976, p. 56)

Luchar contra todo tipo de opresiones se convertirá en bandera anarquista, aun corriendo el riesgo de ser tachados de pequeño-burgueses por los comunistas, aun corriendo el riesgo de que se adhieran a su movimiento efectivos poco revolucionarios que sólo buscan defender su propia invidualidad por encima de todo, como muchos intelectuales de finales del siglo XIX, que tuvieron a bien declararse anarquistas, como sería el caso de un Ferrer Guardia o la aceptación de un Stirner. La libertad y su complemento, la denuncia del poder y el derecho de resistencia, no son negociables ni parcelables, no son prejuicios pequeño-burgueses, como en un desafortunado momento dirá Lenin.

En sus difíciles relaciones con el terrorismo, el anarquismo estará influido precisamente por esta exaltación del componente prometeico, titánico, del ser humano que se enfrenta solo contra toda la injusticia, ofreciendo así el ejemplo de una rebelión que, en caso de que se extendiera y fuera solidaria, acabaría definitivamente con todo tipo de opresión.

Lo que pretendían esos atentados era obtener una ejemplaridad, y ello se refleja en la forma como se trata literariamente la figura del terrorista; con admiración y aplauso. El rebelde es defensor de derecho y no puede ser clasificado como malhechor. Los protagonistas de esos actos capturaron la imaginación ácrata, y aparecen siempre idealizados; seres grandiosos en su sangrante fanatismo, pues si sacrifican a otros a su ideal, aceptan también el sacrificarse a sí mismos.

(LITVAK: 1981, p. 167)

Hay un elemento permanente de rebelión casi visceral que atraviesa todo el anarquismo, que exalta esa autonomía en el sentido de no aceptar "ni Dios ni amo", como veíamos en el capítulo anterior (GUÉRIN: 1965, página 16). Para Bakunin:

el segundo elemento o fase de la libertad tiene carácter negativo. Es la rebelión *del individuo contra cualquier autoridad divina o humana, colectiva o individual. Es sobre todo una rebelión contra la tiranía del fantasma supremo de la teología, contra Dios. A continuación, y surgida como consecuencia de la rebelión contra Dios, está la rebelión contra la tiranía del hombre, contra la autoridad, tanto individual como colectiva, representada y legalizada por el Estado.*

(BAKUNIN: 1973-A, p. 29)

Pero bien es cierto que los anarquistas supieron perfectamente que ellos estaban lejos de esos radicales de la pequeña burguesía, de esos nietzscheanos incendiarios de finales de siglo, pues como dice Bakunin, es el elemento negativo de la libertad, que debe ser entendida y desarrollada también en su dimensión positiva.

4.2. OBEDECER LAS LEYES DE LA NATURALEZA

Libertad significa, en segundo lugar, aceptación de las leyes de la naturaleza. Una vez más, los anarquistas se muestran herederos de toda la tradición intelectual de Occidente, pagando incluso un tributo excesivo al cientifismo dominante en el siglo XIX. Desde muy antiguo se ha venido identificando la razón con la necesidad, y la libertad consistía en la aceptación de esa necesidad, confundiéndose de esta manera la libertad con el determinismo. Los estoicos, y Spinoza, serán representantes significativos de esta tendencia, pero todo el pensamiento ilustrado, la dialéctica* hegeliana, poderosamente influida por Spinoza, y el positivismo, tendrán en común esa aceptación de las leyes como significado de la libertad, unida a un intocable optimismo por la marcha ascendente de la humanidad. Los anarquistas participaron de este determinismo y de este optimismo (ÁLVAREZ JUNCO: 1976, págs. 107-111).

Una vez más, Bakunin lo expresa de forma tajante:

Contra las leyes naturales sólo existe un tipo de libertad posible para el hombre: el de reconocerlas y aplicarlas a escala siempre mayor de acuerdo con la meta de emancipación o de humanización –individual o colectiva– que persiga. Estas leyes, una vez reconocidas, ejercen una autoridad que nunca ha sido discutida por la gran masa de la humanidad. Sólo un loco o un teólogo, o al menos un metafísico, un jurista o un economista burgués podrían rebelarse contra la ley según la cual dos y dos son cuatro. (...) Pero estas rebeldías, o más bien estos intentos o estas fantasías de rebeliones imposibles, constituyen sólo muy raras excepciones, pues en general puede decirse que la masa de la humanidad, en su vida cotidiana, se deja gobernar de manera casi absoluta por el sentido común, o sea, por la suma de las leyes naturales generalmente reconocidas.

(BAKUNIN: 1973-A, p. 24)

Pero incluso en este sentido, los mismos anarquistas son menos rígidos; Bakunin y Kropotkin estarían más próximos a utilizar el lenguaje del determinismo histórico, aunque con métodos diferentes, pero Proudhon con una concepción algo más trágica, o Malatesta, con un acentuado voluntarismo, verán menos claro esa inevitabilidad de las leyes (MANUEL: 1981, pág. 289). Al hablar de su concepto de la revolución, tendremos ocasión de desarrollar más este último punto.

Pero la aceptación de las leyes de la naturaleza tampoco supone un cheque en blanco que pueda entenderse como fatalismo o resignación. Hay que empezar por distinguir claramente entre las leyes de la naturaleza y las leyes sociales, pues si bien las primeras nos obligan, las segundas son unas leyes distintas, unas leyes impuestas por los poderosos para mantener sus privilegios. Por eso hay que rechazar cualquier intento de hablar de las leyes sociales como Leyes Naturales, válidas intemporalmente. Las leyes sociales

confirman y cristalizan las costumbres, pero al hacerlo aprovechan este hecho para asentar (en general de forma disfrazada) los gérmenes de la esclavitud y la diferenciación de clases, la autoridad del sacerdote y del guerrero, la servidumbre y otras diversas instituciones, en interés de los militares y las minorías dominantes.

(KROPOTKIN: 1977, I, p. 197)

Sin duda existen unas leyes que rigen también la comunidad humana, y para muchos anarquistas la misión de la sociología será el descubrir esas leyes para lograr una sociedad justa, recogiendo ciertos planteamientos comtianos. Pero esas leyes son históricas, por tanto no son válidas intemporalmente; por otra parte, realizar una sociedad justa, una sociedad en la que las leyes se adecuen a la naturaleza humana, es algo a conquistar, pero no algo dado. Kropotkin, que realiza un gran esfuerzo para mostrar que la anarquía es algo que viene exigido por la misma evolución natural regida por el apoyo mutuo, tiene claro que la sociedad burguesa ha violado esas leyes instaurando en su lugar leyes despóticas y antinaturales que tendrán que ser abolidas recurriendo incluso a la violencia.

Pero –lo más importante de todo– no es admisible que nadie me imponga esas leyes naturales; soy yo mismo el que tiene que descubrirlas, lógicamente con la ayuda de otros, en un largo proceso de aprendizaje. Si malo y despótico es el poder detentado por la burguesía, mucho peor y mucho más despótico será el poder detentado por la casta de los científicos que, considerando que ellos conocen las leyes naturales, se creerían en el deber de obligarnos a cumplirlas, error que se encuentra también en la base del socialismo autoritario cuando propone la necesidad de una vanguardia consciente del proletariado erigida en dictadura férrea. La ciencia debe entenderse más bien como un cuerpo de conocimientos en continua formación, cuyo ciclo no se cerrará jamás, con un método opuesto a todo dogmatismo y al establecimiento de leyes absolutas (Mella: 1975, pág. 20). Una hipotética dictadura científica es algo que atenta contra la misma concepción abierta de la ciencia; condena también a los seres humanos a la estupidez, pues lo importante es que uno cumpla las leyes porque las reconoce y las comprende, no porque se las imponen:

> *Un cuerpo científico al que le ha sido confiado el gobierno de la sociedad pronto terminaría dejando de dedicarse por entero a la ciencia, sino a otra cosa; y como en el caso de los poderes establecidos, se ocuparía de su propia perpetuación por medio de la idiotización creciente de la sociedad confiada a su cargo y, en consecuencia, cada vez más dependiente de la autoridad de los científicos.*
>
> (Bakunin: 1976, p. 269)

Aceptación de las leyes de la naturaleza, pero sin sumisión y para ponerlas al servicio del ser humano y de su desarrollo pleno. La verdad tiene que ser difundida y descubierta, nunca impuesta. Como decía Proudhon:

> *¿Leyes a quien piensa por sí mismo y no ha de responder más que de sus propios actos, leyes a quien quiere ser libre y se siente hecho para el devenir? Yo estoy presto a hacer tratos, pero no quiero leyes; no reconozco ninguna ley; protesto contra todo orden que busque un poder de pretendida necesidad para imponerse a mi libre arbitrio.*
>
> (Guérin: 1977, p. 82)

4.3. Imaginación y espontaneidad

La libertad es también imaginación y capacidad innovadora. La historia de la humanidad no es un proceso necesario en el que todo tenga que ocurrir necesariamente; el futuro no es algo predeterminado por el pasado y por el presente, sino algo abierto a la capacidad innovadora de los seres humanos. Malatesta, el más radical en este sentido, afirmaba claramente, enfrentándose en esto a Kropotkin, que el socialismo no vendría necesariamente como etapa posterior del capitalismo; insistía en que es absurdo confundir la ciencia, la filosofía y el anarquismo, como si se pudiera establecer que el ideal anarquista es algo científicamente comprobable.

> *La anarquía, en cambio, es una aspiración humana, que no parte de ninguna verdad o supuesta necesidad natural, y que podrá realizarse según la voluntad humana. Aprovecha los medios que la ciencia pone al alcance del hombre en la lucha contra la naturaleza y contra las voluntades contrastantes; puede aprovechar los progresos del pensamiento filosófico, cuando éstos sirven para enseñar a los hombres a razonar mejor y*

a distinguir lo real de lo fantástico, pero no puede ser confundida, sin caer en el absurdo, ni con la ciencia ni con cualquier sistema filosófico.
En resumen, lo único que sostengo es que la existencia de una voluntad capaz de producir nuevos efectos, independientes de las leyes mecánicas de la naturaleza, es un presupuesto necesario *para el que cree en la posibilidad de reformar la sociedad.*

(MALATESTA: 1975-B, pp. 56 y 63)

El comunismo libertario es un deseo de los hombres, pero un deseo cuyo cumplimiento depende de su voluntad de realizarlo. Se afirma tajantemente un voluntarismo revolucionario, frente a las corrientes socialistas de finales de siglo que pensaban que el socialismo caería como fruta madura, por lo que no era necesario adelantar acontecimientos. Sólo si tenemos en cuenta esto, podremos entender el fundamento profundo de tácticas como el insurreccionalismo *, tan asiduamente practicadas por los anarquistas en muchos momentos de su historia. Igualmente, esto nos puede ayudar a entender las relaciones que se establecieron entre los anarquistas y el mundo intelectual y artístico de finales de siglo, pues los libertarios, aunque en general mantuvieran que el arte debía estar al servicio de la liberación del pueblo y que debía ser un arte surgido de este mismo pueblo, estuvieron mucho más abiertos a todas las manifestaciones de la imaginación creadora de todos los individuos (LITVAK: 1981, pág. 287). Por otra parte, también desde aquí se podría entender mejor el pluralismo ideológico que siempre existió dentro del movimiento, alejado de cualquier doctrinarismo reduccionista.

No sólo se trata de que el socialismo futuro dependa de nuestra voluntad, sino de que no es posible en ningún caso prever con todo detalle cómo será la sociedad futura. La revolución * es el libre desenvolvimiento de las ideas y de las cosas; es dejar que la acción espontánea del pueblo sea la que vaya creando las diferentes estructuras sociales que parezcan más convenientes. Proudhon fue el primero en negar un plan predeterminado que encerrara la revolución en unos límites estrechos, insistiendo en la espontaneidad del pueblo y en la eclosión de ideas una vez abolidas las trabas de la sociedad actual. Bakunin insiste:

contrariamente a ese pensamiento de los comunistas autoritarios –en mi opinión completamente erróneo–, de que una revolución social puede ser decretada y organizada ya sea por una dictadura o por una asamblea constituyente salida de una revolución política, nuestros amigos los socialistas de París han pensado que no podía ser hecha y llevada a su pleno desenvolvimiento más que por la acción espontánea y continua de las masas, de los grupos y de las asociaciones populares.

(BAKUNIN: 1978, p. 194)

Y algo similar puede encontrarse en la obra de Kropotkin, adobado con un notable optimismo.

La libertad que se quiere consiste en romper con todos los obstáculos que impiden el pleno desarrollo de todas nuestras posibilidades; frente a la necesidad impuesta por la miseria de la sociedad capitalista, hay que abrir una amplia gama de formas de acción, porque sólo así se podrá dar cauce a la diversidad existente entre las personas. La libertad se asocia así con la imaginación, negándose a aceptar la rutina cotidiana, el escaso margen de acción que nos impone el desorden establecido. La política deja de ser la ciencia de lo posible, deja de ser "realista", para convertirse en el deseo de alcanzar lo imposible. La libertad comienza precisamente cuando nos negamos a aceptar que las cosas son como son y no pueden ser de otra manera, cuando nos negamos a ser "realistas" y luchamos por conseguir mucho más, siempre mucho más, cuando renunciamos a la seguridad de lo previsible y aceptamos el riesgo de lo imprevisible.

El anarquismo tiene como misión ser fuerza de excitación y de provocación de energías populares, nunca director y regulador. Es sustancial al anarquismo la confianza en la capacidad creadora de las masas revolucionarias.

(ABAD DE SANTILLÁN: 1973, p. 35)

Todas las utopías que proliferaron en la literatura libertaria

española no pretendían fijar rigurosamente cuál debería ser el futuro ordenamiento de la sociedad, sino mostrar la posibilidad de una vida radicalmente distinta.

> *Casi todas las versiones del anarquismo –cuyas variedades son tan numerosas como los militantes individualistas que las sustentan– condenan las descripciones detalladas de la sociedad anarquista del futuro como una herejía, pues el mundo de la anarquía que sucederá a la revolución inminente, la abolición del gobierno, la destrucción del capitalismo y la aniquilación de la propiedad en el sentido burgués de propiedad monopolista y privada serán la creación espontánea del libre y desembarazado espíritu de los hombres de esa época afortunada, no sometidos a plan o dogma previamente formulados.*
>
> (MANUEL: 1981, p. 276)

Aunque volveremos a ello en el capítulo dedicado a la concepción de la revolución, conviene dejar claro desde aquí que, si bien hubo un exceso de espontaneísmo, no es justo aplicárselo en un sentido despectivo, sino ver más bien su dimensión positiva, imaginativa (DÍAZ-GARCÍA: 1977, pág. 38).

4.4. LIBERTAD Y SOLIDARIDAD

Pero hay algo todavía más importante en la concepción anarquista de la libertad, algo que, a pesar de haber sido mantenido en la teoría y en la práctica por el movimiento libertario, no ha sido suficientemente reconocido por los estudiosos del ideario anarquista. La libertad sólo se entiende como libertad solidaria. Sólo somos libres en la medida en que todos los que nos rodean son también libres, porque mi libertad, para ser tal, necesita ser reconocida y respetada por otros seres libres. Mientras siga habiendo esclavos, mientras siga habiendo explotados y oprimidos, yo seré un opresor o un oprimido, pero no podré situarme al margen del conflicto.

> *Yo no soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad de los demás, lejos de restringir o de negar mi libertad, es, por el contrario, su condición necesaria y su confirmación. Me vuelvo libre, en el verdadero sentido, sólo gracias a la libertad de los demás: cuanto mayor es el número de personas libres que me rodea y más profunda y más grande y extensa su libertad, más profunda y mayor se torna la mía. Por el contrario, es la esclavitud de los hombres la que establece una barrera para mi libertad, su bestialidad implica la negación de mi humanidad porque, lo repito nuevamente, puedo considerarme una persona libre sólo cuando mi libertad, o sea, mi dignidad y mi derecho humano, cuya esencia es no obedecer a nadie y seguir la guía de mis propias ideas, es reflejada por la conciencia igualmente libre de todos los hombres y vuelve a mí, confirmada por el asentimiento de todos. Mi libertad personal, así confirmada por la libertad de todos los demás, se extiende al infinito.*
>
> (BAKUNIN: 1973-A, p. 28)

La libertad no se consigue individualmente, aunque la defensa del individuo y de su autonomía, como ya hemos visto, sea uno de los componentes decisivos de esa libertad. Ésta es la gran diferencia entre los anarquistas y sus antecedentes liberales, así como la gran diferencia entre los anarquistas y los intelectuales y nietzscheanos que se aproximaron al anarquismo en la crisis del movimiento libertario a finales del siglo XIX. Kropotkin fue bastante duro con un Nettlau por las simpatías que este autor expresó en su momento por el pensamiento de Stirner y de Nietzsche:

> *el anarquismo individualista (de los proudhonianos americanos) ha encontrado muy poca aceptación entre las masas de trabajadores. Los que lo han defendido –eran sobre todo intelectuales–, comprenden pronto que la individualización que tanto ensalzan no es asequible por esfuerzos individuales, y o bien abandonan las filas anarquistas y se entregan al individualismo liberal de los economistas clásicos, o bien se refugian en una especie de amoralismo epicúreo, o teoría del superhombre, similar a las de Stirner y Nietzsche. La mayoría de los obreros anarquistas prefieren las ideas anarcocomunistas*

que han evolucionado gradualmente a partir del colectivismo anarquista de la Asociación Internacional de Trabajadores.*
(Kropotkin: 1977, II, p. 138)

Las conexiones que pueda haber entre el anarquismo y otras corrientes más individualistas, o limitadas estrictamente a un mutualismo proudhoniano, o vinculadas con movimientos literarios y artísticos, son sólo conexiones que no permiten afirmar, como ha sido y sigue siendo habitual, que el anarquismo es individualista, ni siquiera que haya dos anarquismos (Díaz-García: 1977, pág. 44). Volveremos a insistir en esto al hablar de la ética.

El equilibrio entre la defensa de la libertad como autonomía y la defensa de la libertad como solidaridad no es sencillo; es un equilibrio tenso que necesita ser siempre recuperado, pero es un equilibrio imprescindible. El anarquismo atacó duramente el pensamiento liberal-burgués, precisamente porque en él se acentuaba la libertad individual y se olvidaba la comunitaria, convirtiendo este mundo en una dura y despiadada lucha por la vida en la que sólo los más fuertes, los poderosos, triunfaban, olvidando el auténtico motor de la historia, que se encuentra en la rebelión y en el apoyo mutuo (Abad de Santillán: 1976, pág. 310). Pero también criticó el comunismo autoritario porque veía en él una peligrosa anulación de la libertad individual sin la cual la sociedad comunista se convierte en dictadura del proletariado, es decir, dictadura del partido. La libertad obtenida a costa de olvidar los millones de seres humanos que están oprimidos y explotados no es libertad, más bien es un prejuicio pequeño-burgués.

La crítica socialista del individualismo burgués había conducido, para los anarquistas, a una peligrosa anulación del individuo. Stirner sería el defensor máximo de la liberación del individuo, adelantándose a Freud en la supresión de las represiones internalizadas, y en ese sentido su mensaje es valioso. Pero el individualismo, como subrayaban Proudhon y Bakunin, deber ir unido a la dimensión societaria; afirman radicalmente que la libertad no debe defenderse más que con la libertad y nunca con la coacción o el castigo, pero el individualismo no es egoísmo, puesto que hay una dependencia constante entre el individuo y la masa (Guérin: 1965, página 32). La autogestión*, como organización que va de abajo arriba y que se basa en la existencia de pactos libres mutuamente consentidos y solidariamente mantenidos, es la fórmula organizativa en la que ellos pretenden haber encontrado la manera de resolver esa tensión entre individuo y colectividad (Proudhon: 1977, pág. 121), sin negar que, incluso después de la implantación de un orden social anarquista, seguirá habiendo tensiones difíciles de resolver.

La libertad anarquista no halla, por tanto, un límite en la libertad de los demás, sino una confirmación y un apoyo. No hay libertad sin una organización socialista de la sociedad en la que haya desaparecido la explotación* y la opresión*.

La anarquía es sencillamente la libertad total: libertad de pensamiento, libertad de acción, libertad de contratación, basada en la más completa igualdad de condiciones humanas, tanto económicas como jurídicas, políticas y sociales. La libertad y la igualdad son dos afirmaciones fundamentales. Obtiénese la primera por la supresión de todo gobierno. Alcánzase la segunda por la posesión en común de toda la riqueza social. Conságranse una y otra por el espontáneo funcionamiento de todos los individuos y los organismos mediante el pacto.
(Mella: 1978, p. 33)

4.5. Camino y meta

Los anarquistas ofrecen, como hemos podido ir viendo, una visión bastante rica y completa de lo que debemos entender por libertad. Proudhon lo expresaba con cierta claridad:

La libertad es igualdad porque la libertad no existe más que en el estado social, y porque fuera de la legalidad no hay sociedad. La libertad es anarquía, porque no admite el gobierno de la voluntad, sino solamente la autoridad de la ley, es decir, de la necesidad. La libertad es variedad infinita, porque respeta todas las voluntades, dentro de los límites de la ley. La libertad es proporcionalidad, porque deja todo el campo a la ambi-

ción del mérito y a la emulación de la gloria. La libertad es esencialmente organizadora.

(GUÉRIN: 1977, p. 48)

Entendida así, la libertad no es algo dado ya, ni siquiera una meta alcanzable a corto plazo, sino un largo camino a recorrer y una lejana meta a conquistar. Una vez dado el primer paso de la rebelión contra las imposiciones, comienza un largo esfuerzo personal y comunitario.

No basta con proclamar la libertad: es imprescindible crear las condiciones materiales en las que el ejercicio de esa libertad sea posible. Lo importante es denunciar aquellas condiciones que de forma concreta y directa nos impiden ser libres; discutir, en cada momento histórico, cuáles son los obstáculos reales que hacen imposible el ejercicio de la libertad, así como cuáles son las situaciones en las que no podemos apoyarnos para ir haciendo efectiva esa libertad que se busca como meta.

La concepción de la libertad –el contenido y el objetivo de los anarquistas, por tanto– está ligada a las condiciones, la cultura, los problemas económicos, políticos y sociales de cada época y de cada ambiente. No es una entelequia metafísica; no es un dogma acabado y perfecto: es una corriente de perfeccionamiento sin límites. En un mismo período, en una misma colectividad, entre individuos de nivel mental parecido, el grado de sensibilidad para la libertad varía de un modo considerable.

(ABAD DE SANTILLÁN: 1978, p. 249)

En este sentido, la reflexión sobre la libertad se une a la reflexión sobre la autogestión* en todas las esferas de la vida comunitaria, sobre la creación de unas condiciones materiales.

El anarquismo, además de una teoría de la libertad, "es una práctica de la liberación" (FURTH: 1970, página 30). Hay que practicar la libertad en todas las dimensiones de la vida social, sin restringirse sólo al campo económico o al político, motivo por el que los anarquistas se preocuparon de muchos más aspectos. De nada sirve rebelarse contra el Estado si eso no va unido a una crítica de los mecanismos concretos a través de los cuales el poder y el Estado toman cuerpo y son reales; lo que hace falta es analizar los mecanismos concretos que utilizan los políticos para oprimir a los ciudadanos, los mecanismos que utiliza el hombre para oprimir a la mujer, el maestro para adoctrinar y someter a sus alumnos, el juez para condenar al pobre y exculpar al rico, el policía para detener a los presos sociales, el militar para embrutecer a los soldados y enseñarles a matar a otros hombres, etc. En definitiva, hay que descubrir, analizar, denunciar, los mecanismos de poder del sistema, que es opresor* hasta la médula.

Y practicar la libertad en todos los campos, rompiendo la sumisión que atenaza a los seres humanos.

La libertad se convierte así en un proyecto rico y complejo, en una meta en la que se habrá conseguido el pleno desarrollo del ser humano.

Vemos entonces que la libertad, tal como es comprendida por los materialistas, es algo muy concreto y muy complejo y sobre todo eminentemente social, pues sólo puede ser realizada por la sociedad y bajo las condiciones de una estricta igualdad y solidaridad de cada persona con todos sus semejantes. Uno puede distinguir en ella tres fases de desarrollo, tres elementos, el primero de los cuales es altamente concreto y social. La libertad es el pleno desarrollo y el pleno goce de todas las facultades y capacidades humanas a través de la educación, la formación científica y la prosperidad material; de todo aquello que puede obtener cada uno sólo por el trabajo colectivo, material e intelectual de la sociedad en su conjunto.

(BAKUNIN: 1973-A, p. 28)

Las condiciones de vida actuales están lejos de ser las más idóneas para esa libertad, pero la libertad no es sólo una meta, sino también un camino. Sólo la libertad nos llevará a la libertad; no se puede recurrir nunca, bajo ningún pretexto, a utilizar procedimientos autoritarios, a utilizar el poder. La construcción del socialismo no pasará nunca por la dictadura del proletariado*; el fin no justifica los medios, precisamente porque hay medios que no llevan a ningún fin. La libertad sólo se enseña mediante la libertad y, como también decía Bakunin, los problemas resueltos a la fuerza siguen siendo problemas.

Nuestro ideal lleva consigo la libertad absoluta para todos los hombres de exponer su pensamiento en todos los casos y sobre todas las cosas, ciencia, política, moral, sin otra reserva que la del respeto a sus semejantes; lleva consigo igualmente el derecho para todos de obrar según su gusto, de "hacer lo que quiera", al mismo tiempo que asocia naturalmente su voluntad a la de los demás hombres en todos los casos de obra colectiva; su propia libertad no puede limitarse por esta unión, sino al contrario, se engrandece gracias a la fuerza de la voluntad común.

(Reclus: 1969, p. 55)

Este ambicioso proyecto se basa en algunas convicciones profundas: la confianza en el ser humano y en su capacidad de liberarse a sí mismo; la negativa a imponer la libertad a los demás; la revolución concebida como creadora de nuevas formas de vida y de trabajo; la imposibilidad de predecir el futuro y determinar cuál es el único camino que nos conviene; el dejar libertad incluso de que la gente pueda equivocarse probando diferentes formas de avanzar hacia una sociedad más justa (Malatesta: 1975-B, págs. 64-71).

5 - La educación integral

5.1. La tradición ilustrada

Todo el movimiento socialista mostró desde los primeros momentos un gran interés por los temas educativos, pero los que acentuaron esa preocupación hasta convertirla en eje central de su actuación fueron los anarquistas; no sólo elaboraron una teoría pedagógica emparentada con todos los movimientos de renovación que se desarrollaban en la época, sino que además se esforzaron también en practicarla, tanto a través de ateneos libertarios como a través de redes de escuelas que intentaban competir con la escuela oficial o clerical, además de suplir lagunas educativas muy graves en el siglo XIX. Desde sus orígenes, la Iª Internacional se dedicó a ese tema, y resultan muy valiosas las sugerencias de los Congresos de Córdoba y Zaragoza. El de Córdoba afirma algo que será básico en el planteamiento anarquista de la educación:

Inminente es la necesidad de instrucción que siente nuestra clase, llevada por la ignorancia a la miseria y por la miseria a la ignorancia, círculo de hierro a que nos sujeta el privilegio y la injusticia. Y si bien es verdad que la explotación de que ha sido víctima dispensa el abandono en una cuestión tan importante, no lo es menos que hoy, convencidos de que tan sólo nuestros esfuerzos nos sacarán de esta situación, sería un crimen si no fijásemos en ella la vista, dirigiendo parte de nuestras fuerzas al planteamiento de la enseñanza, de la instrucción revolucionaria socialista del obrero. Ella es la palanca que removerá y aniquilará el viejo mundo consolidando una revolución completa que, regenerándonos del yugo de la ignorancia, nos allanará el camino de nuestra regeneración social.

(García: 1979, p. 108)

Doble es el pilar en el que se apoya esta opción anarquista por la educación, bien recogida por Malatesta:

Debemos procurar que el pueblo en su totalidad o en sus varias facciones, pretenda, imponga, actúe, por sí mismo todas las mejoras, todas las libertades que desea, tan pronto como lo desee y tenga fuerza para imponerlas, y propagando siempre nuestro entero programa y luchando siempre en pro de su actuación integral debemos empujar al pueblo a que pretenda e imponga cada vez mayores cosas, hasta que llegue su emancipación completa.

(MALATESTA: 1975-A, p. 232)

Por un lado, la necesidad de difundir nuevos planteamientos que despierten a un pueblo sumido en la ignorancia y en la resignación impuestas por sus opresores, confiando en que la difusión de la cultura podrá contribuir poderosamente a esa emancipación; la ignorancia sería considerada como el alimento de la esclavitud. Pero al mismo tiempo, el convencimiento de que si se pretende una auténtica revolución y no un simple cambio de gobierno –por más que se llame dictadura del proletariado–, necesitamos personas competentes, capaces de decidir por sí mismas y preparadas para no dejarse engañar.

En definitiva, están recogiendo y actualizando una tradición recibida de la Ilustración y muy presente en los grandes protagonistas de la Revolución Francesa.

Buonarrotti, el compañero de Babeuf, expresaba claramente esta confianza en la educación y en su capacidad transformadora de la sociedad:

Entre los medios que se pueden imaginar para combatir a la ambición y a la avaricia, inspirar nuevas costumbres y dar a la bondad natural del pueblo toda la fuerza de la que es capaz, uno solamente, por cuanto lentos sean los efectos, es infalible si los reformadores políticos saben utilizarlo en toda su extensión: la educación. En mano de los reformadores, la educación podría transformar completamente a la nación haciendo sagrados el amor a la patria y los principios de libertad e igualdad. Una vez levantado el gran edificio, la educación tiene también la tarea de mejorarlo, reforzarlo, hacerlo inmortal.

(TOMASI: 1978, p. 30)

Esto no significa que confiaran excesivamente en la educación; la explotación de los trabajadores no desaparecerá por aumentar la educación, más bien sucederá lo contrario: si reformamos las relaciones económicas, si la clase obrera tiene más tiempo y más seguridad y comodidad, se educará a sí misma (BAKUNIN: 1977, pág. 65). Los anarquistas no estaban dispuestos a abandonar algunas instituciones de los ilustrados y de los utópicos, pero pertenecían a una generación posterior a la que no le bastaba ni las reformas pedagógicas ni las invectivas morales.

Mantuvieron así un fuerte impulso pedagógico, volcado hacia una propaganda que ayudara a derribar todos los prejuicios que favorecían la opresión de las masas. Pero no sólo recibieron un aliento global, sino también algunos temas concretos que posteriormente trataron de llevar a la práctica. Leyeron con atención a Rousseau y aceptaron su educación centrada en el niño, encaminada a sacar de él lo que de mejor haya, desarrollando todas sus posibilidades (ARVON: 1979, página 161). También supieron recoger las grandes intuiciones de Fourier, posteriormente aplicadas por Considerant, que insistían en una educación profundamente antiautoritaria, en la que el niño se educaría más por el juego que por la disciplina, en la que habría coeducación y se procuraría una enseñanza integral en la que no estuvieran separados el trabajo manual del intelectual. Prestaron atención a Stirner, que también había sentado algunos principios en torno de una educación liberadora de todas las posibilidades implícitas en el individuo, aunque su distanciamiento respecto de Stirner era mayor (DÍAZ: 1975, pág. 29). La preocupación se extendía, por tanto, no sólo a los fines, sino también a los métodos:

Si queremos que a la nuestra suceda una generación de individuos que sepan gobernarse, criticar, razonar, pensar, vivir en una palabra, no contemos para ello con la ignorancia, ni con la educación tradicional, ni con la amañada a última hora por el Estado burgués conservador del privilegio, es decir, con la contraeducación. ¡Osemos crear la educación nueva! ¡Fundemos la enseñanza libre y practiquemos los métodos racionales!

(MAYOL: 1978, p. 238)

5.2. Una enseñanza antiautoritaria

La pedagogía anarquista se define a sí misma como no autoritaria, como enemiga radical de todos los métodos que pretenden imponer al niño, en contra de su voluntad, unos contenidos de conocimiento y unas formas de comportamiento que son los impuestos en la sociedad. Su antiautoritarismo, por otra parte, es lógica consecuencia de sus principios básicos aplicados a la enseñanza, sobre todo dada la gran importancia que concedían tanto a la familia como a la escuela en la trasmisión de estructuras jerarquizadas y sumisiones no justificadas a los poderes establecidos. En este aspecto, coincide con la mayor parte de las tendencias pedagógicas modernas, dado que todas han insistido claramente en la dignidad personal de los niños, siguiendo en eso el camino abierto por Rousseau. El autoritarismo, en todo caso, contribuye a formar esclavos sumisos, hoy al maestro o al padre, mañana al patrón o al gobernante. Desde luego, aunque existan algunas divergencias en la forma concreta de entenderlo, en ningún caso se comprende la negación del autoritarismo como absoluta permisividad, pues en ella se reconoce el peligro de convertir al niño en un tirano ansioso siempre de hacer su voluntad, renunciando a valores que, como la solidaridad, son fundamentales.

El mismo Bakunin expresa correctamente lo que debe entenderse por una enseñanza no represiva.

> *El principio de autoridad constituye en la educación de los niños el punto de partida natural; es legítimo y necesario cuando se aplica a niños de tierna edad, en un momento en que su inteligencia de ninguna manera está desarrollada. Pero en la medida en que su desarrollo total, y por consiguiente el de su educación, implica la negación gradual del punto de partida, esa autoridad debe desaparecer, dándole al niño una creciente libertad. Toda educación racional no es otra cosa en el fondo que la abolición progresiva de la autoridad en beneficio de la libertad, siendo necesariamente el propósito último de la educación el desarrollo de hombres libres imbuidos de sentimientos de respeto y amor hacia la libertad de los demás. Así, el primer día de vida escolar –la escuela recibe a los alumnos a una edad en que apenas han comenzado a balbucear– debe ser el de mayor autoridad y el de ausencia casi total de libertad; pero su último día será el de mayor libertad y el de abolición absoluta de todo vestigio del principio de autoridad.*
>
> (Bakunin: 1973-A, p. 139)

Si prestamos atención a las diferentes experiencias pedagógicas anarquistas, podemos ver la realización práctica de ese proyecto antiautoritario. En Cempuis, Paul Robin consideraba "de la mayor importancia que las personas mayores tengan el más absoluto respeto por la libertad del niño y que renuncien sinceramente a imponerle una autoridad que sólo tiene como fundamento el derecho del más fuerte"; de ahí que se propusiera difundir en sus alumnos el odio a todo tipo de autoridad y el espíritu de rebeldía. En "La Ruche" también Sebastián Faure no dejaba de insistir en que "el niño no pertenece ni a Dios, ni al Estado, ni a su familia, sino sólo a sí mismo", por lo que pretendía respetar su libertad y autonomía, procurando que no fuera tratado como un adulto en miniatura (Raynaud: 1978, págs. 55 y 75). Tolstoi va más allá incluso en su escuela de Yasnaia Poliana; los alumnos gozan allí de la más amplia libertad, ya que nada es obligatorio, ni frecuencia de asistencia, ni horarios, ni exámenes, ni lecciones, ni castigos: opta tajantemente por lo que él mismo llama el desorden u orden libre, es decir, dejar que el orden surja espontáneamente de los intereses de los alumnos, nunca de la imposición forzada de los profesores (Tolstoi: 1978, pág. 21).

De todas formas, no dejan de suscitar grandes dificultades los límites y el alcance de esa libertad del alumno. Los anarquistas oscilarán entre dos opciones más o menos extremas: los que piensan que no se debe imponer absolutamente nada al alumno, que hay que dejarle en libertad absoluta para que él mismo encuentre su camino; y los que piensan más bien que la escuela debe ser un lugar de formación de hombres rebeldes capaces de enfrentarse al sistema opresivo del capitalismo. En España tuvo especial interés la polémica por la presencia de la Escuela Moderna de Ferrer y las divergencias que manifestó otro teórico como Ricardo Mella. Mientras Mella planteaba la necesidad de dejar al niño en absoluta libertad

para que él escogiera, y limitarse a mostrarle las diferentes opciones sociales y políticas (MELLA: 1975, pág. 217), Ferrer, aun siendo celoso defensor de la libertad del niño, pretendía adoctrinar con fines revolucionarios, pretendía

> *demostrar a los niños que mientras un hombre dependa de otro hombre se cometerán abusos y habrá tiranía y esclavitud; estudiar las causas que mantienen la ignorancia popular; conocer el origen de todas las prácticas rutinarias que dan vida al actual régimen insolidario; fijar la reflexión de los alumnos sobre cuanto a la vista se nos presenta, tal ha de ser el programa de las escuelas racionalistas.*
>
> (FERRER: 1976, p. 100)

Complejo debate sobre la neutralidad en la escuela en el que no podemos entrar a fondo aquí. Baste con dejar constancia de que los anarquistas fueron conscientes del problema y siempre tuvieron como objetivo prioritario el respetar la libertad del niño.

Una forma de solucionar esta característica de la educación, de garantizar la libertad del niño, fue el insistir en el componente científico y laico de la escuela, imbuidos como estaban de la mentalidad positivista de la época. Educar en la libertad venía definido en parte como educar en el espíritu de la ciencia; es decir, librar a los niños de todos los prejuicios y dogmatismos que habían oscurecido y anulado la capacidad de decisión autónoma de los seres humanos. Era fundamental librar a los niños del dogmatismo más nefasto de todos, el dogmatismo clerical, especialmente en un campo en el que el dominio de la Iglesia era considerable, apenas disminuido por una creciente escuela estatal, contra la que también lucharon. La confianza en la ciencia es grande, pues,

> *por todas partes disipa los errores tradicionales; con el procedimiento seguro de la experiencia y de la observación, capacita a los hombres para que formen exacta doctrina, criterio real, acerca de los objetos y de las leyes que los regulan, y en los momentos presentes, con autoridad inconcusa, indisputable, para bien de la humanidad, para que terminen de una vez los privilegios y exclusivismos, se constituye en directora única de la vida del hombre, procurando empaparla de un sentimiento universal humano.*
>
> (FERRER: 1976, p. 32)

De esa forma, la ciencia podrá acabar con las supersticiones y con el escepticismo; y, al mismo tiempo, difundiendo los avances de la humanidad, pondrá en manos de los trabajadores el instrumento de su liberación.

5.3. DEMOPEDIA DEL APOYO MUTUO

De todas formas no conviene olvidar que los anarquistas se proponen seria y rigurosamente ofrecer unos valores distintos en la educación; toda la pedagogía popular de los libertarios está encaminada a difundir un sentido de la solidaridad y del apoyo mutuo*, por lo que resulta plenamente válido el título de este apartado que tomamos de otro autor (DÍAZ: 1978, pág. 87). Se trata, por tanto, de potenciar un pleno desarrollo de los seres humanos, pero siempre en el seno de una sociedad solidaria.

> *La enseñanza, para cumplir su misión, debe abrazar en su seno la idea de la libertad y la tolerancia, del amor a la humanidad entera, sin distinción de razas ni religiones: todos somos hermanos en naturaleza, todos debemos ser educados e instruidos en la escuela de la fraternidad.*

Para añadir a continuación:

> *El objetivo primordial de la enseñanza debe ser preparar seres, hacerlos experimentados e instruidos para que después de estudiar la bondad de las acciones de los hombres, la verdad o mayor certeza de las ideas, sigan una senda con buenos fines y con pleno conocimiento de causa.*
>
> (ERA: 1977, p. 204)

Kropotkin va a ser uno de los defensores más fervientes de toda una práctica social que pivota en torno de la solidaridad y

la ayuda mutua, aplicándola igualmente a la educación. Su experiencia personal en Siberia fue decisiva:

> *Habiendo sido educado en el seno de una familia propietaria de siervos, entré en la vida activa, como todos los jóvenes de mi tiempo, con un gran convencimiento de lo necesario que es mandar, ordenar, reprender, castigar y demás; pero cuando, en la primavera de la vida, tuve a mi cargo empresas de importancia y tratos con los hombres, y cuando cada error hubiera podido tener en el acto graves y serias consecuencias, empecé a apreciar la diferencia que existe entre servirse del principio del mando y la disciplina o valerse del mutuo acuerdo. El primero es de gran efecto en un desfile militar; pero carece de valor allí donde se trata de la vida real, y sólo se puede obtener el éxito por el esfuerzo supremo de muchas voluntades convergentes en un mismo fin.*
>
> (KROPOTKIN: 1973-A, p. 183)

Con este talante, lógico es que el programa del Comité para la enseñanza anarquista, redactado en 1882 por Kropotkin, Reclus, Louise Michel, Malato, Grave y otros, solicite la desaparición en la escuela de toda forma de clasificación y de competencia entre alumnos, que tiende a crear, ya desde pequeños, diferencias entre alumnos aventajados y no aventajados. Convencidos de que

> *las colectividades humanas progresan o decaen, viven o mueren según predominan más o menos los períodos de solidaridad y amor sobre los de odio y lucha; aún más, la existencia misma de cualquier colectividad no sería posible si los instintos sociales, a los que yo llamaré buenas pasiones, no predominasen sobre las malas pasiones, sobre los instintos del más bajo egoísmo.*
>
> (MALATESTA: 1975-B, p. 109)

convencidos de ello, los anarquistas se vuelcan en que la enseñanza inculque en los niños esos sentimientos de solidaridad. Hay que buscar, por tanto, una escuela igualitaria, por lo que Ferrer afirma:

> *partiendo de la solidaridad y de la igualdad, no habíamos de crear una desigualdad nueva, y, por tanto, en la Escuela Moderna no habría premios, ni castigos, ni exámenes en que hubiera alumnos ensoberbecidos con la nota de "sobresaliente", medianías que se conformaran con la vulgarisima nota de "aprobados" ni infelices que sufrieran el oprobio de verse despreciados por incapaces.*
>
> (FERRER: 1976, p. 85)

La enseñanza de la solidaridad va unida, como es lógico, a la coeducación, es decir, a ofrecer la misma enseñanza a hombres y mujeres. No se puede olvidar que los anarquistas han sido uno de los movimientos que más pronto incluyeron de forma radical la igualdad del hombre y la mujer en todos los sentidos, aunque Proudhon se destacara por una concepción bastante retrógada de la mujer y de la familia, manteniendo el modelo patriarcal de la sociedad burguesa. La idea de coeducación es antigua en otros autores utópicos como Owen y fue incorporada a las resoluciones de la Internacional, aunque también estaba extendida en otras corrientes de renovación pedagógica (ÁLVAREZ JUNCO: 1976, página 533). En todas las experiencias pedagógicas llevadas a término por los anarquistas o por personas próximas a su ideario, se practicó esa igualdad propia de la coeducación. No negaban que existieran diferencias entre los niños y las niñas, pero estas diferencia serán más bien producto de una sociedad que había alterado las condiciones naturales de vida y que conducía a la perpetuación de valores insolidarios y antifeministas.

Con esto entramos en una última consideración de gran importancia. Evidentemente, se debe practicar la solidaridad en la escuela para que los niños adquieran unos valores distintos a los imperantes; pero, al igual que ya reconocían que la renovación educativa no producía buenos resultados si no iba acompañada de una revolución social y económica, que era la realmente fundamental, son conscientes también de que no es fácil transmitir valores solidarios en el seno de una sociedad muy poco solidaria.

Son necesarias tres cosas para la construcción de un "hombre moral" (o sea, un hombre completo en el verdadero significado del término): nacimiento bajo condiciones higiénicas; una educación racional e integral acompañada por una instrucción fundada en el respeto del trabajo, de la razón, de la igualdad y de la libertad; y un medio social donde el individuo, gozando de plena libertad, sea igual –de hecho y por derecho– a todos los demás. ¿Existe un medio social semejante? No. Se infiere, pues, que debe ser creado. Si inclusive fuera posible encontrar en el medio existente escuelas que proporcionasen a sus alumnos una instrucción y una educación tan perfecta como podamos imaginar, ¿tendrían éxito esas escuelas en formar hombres justos, libres y morales? No, no lo tendrán porque al dejar la escuela el graduado se encontraría en un medio social regido por principios absolutamente contrarios, y como la sociedad siempre es más fuerte que los individuos, pronto acabaría por dominarlos y desmoralizarlos. La vida social abarca todo, penetra las escuelas así como la vida de las familias y de todos los individuos comprendidos en ella.

(Bakunin: 1973-A, p. 141)

Los maestros, dominados por una sociedad insolidaria y empapados por sus valores, difícilmente podrán transmitir a sus alumnos unos valores alternativos.

5.4. La educación integral

Otro de los términos que la pedagogía anarquista contribuyó poderosamente a consagrar en la tradición pedagógica europea contemporánea es el de la educación integral*. La expresión puede ser entendida en un doble sentido; por un lado, como pleno desarrollo de todas las potencialidades presentes en el niño; y por otro, como integración del trabajo manual e intelectual. Por Io que se refiere al primer aspecto, insisten en que el mismo término de educar significa, precisamente, extraer de dentro del niño lo que ya hay en él.

Así pues, lo que el niño necesita para su educación, es lo que la planta pide para su desarrollo: el aire libre, la luz, la alimentación. La educación consiste, por lo tanto, no en hacer saber exteriormente, sino en sacar del interior lo que está en germen.

(Nieuwenhuis: 1975, p. 3)

Con esto continúan su reflexión en contra de una educación concebida como imposición de unas ideas desde el exterior, es decir, como integración en el sistema establecido.

Pero igualmente se está hablando del pleno desarrollo de todas las facultades del niño; el objetivo de la educación es

ensanchar el cerebro respetando la individualidad del educando, despertar su actividad e iniciativa, ponerlo en presencia de opiniones contradictorias para que nazca el espíritu de análisis y de deducción, llevarlo inteligentemente a no admitir cualquier explicación que se le haya dado sin que antes las haya reputado verdaderas su propio criterio, eso es Io que debe hacer la educación y nosotros debemos implantar. Enseñar al individuo a que todas sus virtudes sean desarrolladas según su naturaleza, sus afinidades; convencerlo de que nada debe esperar fuera de su propia iniciativa; que no debe tolerar otras trabas que las impuestas por las circunstancias, y respetar las iniciativas de los demás para poder reclamar el respeto a las suyas, todo eso es el primer trabajo de la educación y del que más urgente necesidad tenemos.

(Díaz: 1978, p. 88)

La cita, en este caso, correspondía a Jean Grave, uno de los grandes teóricos de la pedagogía anarquista, pero podríamos haber encontrado otras similares, insistiendo todas en la necesidad de crear las condiciones en virtud de las cuales toda la riqueza interior de los seres humanos, todas las posibilidades que ahora no pueden desarrollarse, alcanzarán su plenitud.

Pero integralidad también significa la vinculación del trabajo manual y del trabajo intelectual, tanto porque así lo exige un desarrollo armónico del ser humano, como porque es una manera eficaz de suprimir uno de los pilares de la división en

clases, o en opresores y oprimidos. Proudhon va a ser el primero en dar una gran importancia a una educación integral, poniendo especial énfasis en el valor formativo del trabajo, recogiendo incluso algunas ideas de los fourieristas. Para él,

> *el aprendizaje deberá más tarde ser estructurado de forma tal que no se produzcan especialistas áridos, esclavos durante toda su existencia de una determinada actividad parcelaria inevitablemente mecánica, sino seres inteligentes capaces de una visión lo más completa posible y abierta de la realidad natural y humana, de forma que puedan elegir conscientemente, cuando acaben los estudios, su propio oficio, y que participen como miembros activos en la vida comunitaria.*
>
> (Tomasi: 1978, p. 101)

Marx le reprochó el estar defendiendo una concepción artesanal del trabajo, renunciando a las modernas exigencias impuestas por la división del trabajo; pero, aun siendo posible esta desviación en Proudhon, hay que leer su aportación más bien desde una perspectiva de defensa de una formación integral, pilar fundamental para alcanzar la emancipación definitiva de los trabajadores.

Bakunin retorna el planteamiento de Proudhon insistiendo en la necesidad de que se integre la formación manual y la intelectual, lo que supondrá una mayor fecundidad para ambas, pero pone el acento en que la distinción de ambas dimensiones termina reproduciendo una escisión social con unos opresores y otros oprimidos.

> *¿Puede ser total la emancipación de los trabajadores mientras la educación recibida por las masas sea inferior a la que se le da a la burguesía, o mientras exista una clase, numerosa o no, que goce en virtud de su nacimiento de los privilegios de una instrucción superior y más completa? ¿No es acaso evidente que de dos personas dotadas con una misma inteligencia, la que haya recibido una mayor educación captará más rápidamente y con mayor claridad el carácter del medio en el cual se encuentra? ¿Y no es evidente también que esa persona se sentirá más libre y que en la práctica se revelará como la más inteligente y la más fuerte de ambas? Lógicamente, aquel que sabe más dominará a quien sabe menos. Y si existiera sólo esta diferencia entre la instrucción y la educación de las dos clases, ella produciría, en un lapso relativamente corto, todas las otras diferencias, y la sociedad humana volvería a su estado actual. Se dividiría nuevamente en una masa de esclavos y un pequeño número de amos, trabajando aquéllos para éstos como sucede actualmente.*
>
> (Bakunin: 1973-A, p. 131)

Mientras existan niveles de educación diferentes, existirán privilegios políticos y económicos para una minoría, y esclavitud y pobreza para los más.

En *Campos, fábricas y talleres,* Kropotkin continúa el discurso de los dos anteriores, pero proponiendo como modelo de sociedad futura una comunidad en la que el trabajo manual y el intelectual se hayan reconciliado:

> *Reconocemos sin reservas la necesidad de la especialización de los conocimientos; pero mantenemos que ésta debe venir después de la educación general, la cual debe comprender tanto a la ciencia como al trabajo manual. A la división de la sociedad en trabajadores intelectuales y manuales, nosotros oponemos la combinación de ambas clases de actividades; y en vez de la "educación técnica", que impone el mantenimiento de la presente división entre las dos clases de trabajos referidos, proclamamos la* educación integral *o completa, lo que significa la desaparición de esa distinción tan perniciosa.*
>
> (Kropotkin: 1972, p. 128)

Completando esta línea de pensamiento, Paul Robin, artífice de la experiencia de Cempuis, ofrecerá su visión de la educación integral como desarrollo armónico de la personalidad:

> *la educación integral no es en manera alguna la acumulación forzada de un número infinito de nociones sobre todas las cosas; es la cultura, el desarrollo armónico de todas las facultades del ser humano, salud, vigor, belleza, inteligencia y bondad, y reposa exclusivamente sobre las realidades experimen-*

tales, despreciando las concepciones metafísicas puramente basadas en la imaginación o el sentimiento.

(Mayol: 1977, p. 121)

Así lo llevó a la práctica Tolstoi, en Yasnaia Poliana, y así lo hizo también Faure, en "La Ruche", quedando algo más lejos de este modelo la Escuela Moderna, por más que Ferrer era consciente de la necesidad y conveniencia de una educación integral.

5.5. Más allá de la escuela

Pero los anarquistas no se limitaron a plantear el problema de la educación como un problema estrictamente escolar, sino que intentaron darle un alcance más amplio. Ya Godwin atacó duramente la difusión de escuelas estatales:

El proyecto de un sistema escolar nacional debería desaconsejarse siempre por su relación con el gobierno, más formidable y peligrosa que la vieja unión del gobierno y la Iglesia. Antes de poner una máquina así de potente en manos de un agente tan ambiguo, debemos pensar bien lo que hacemos. El gobierno no dudará en utilizarlo para reforzar su poder y perpetuar sus instituciones. Aunque pudiésemos suponer que los funcionarios del gobierno se proponen un fin a sus ojos no sólo inocente, sino también meritorio, el mal sería el mismo. Sus ideas como fundadores de un sistema escolar serán análogas a sus ideas en el campo político; las consideraciones sobre las que se basan sus conductas como hombres políticos, serán las mismas que servirán de base a sus enseñanzas.

(Godwin: 1946, p. 3)

Aunque la crítica vaya dirigida directamente contra el sistema de unas escuelas estatales, hay también un cierto rechazo general de la escuela como institución en la medida en que resulta insuficiente para los proyectos de los anarquistas.

Por una parte, para el gran esfuerzo revolucionario que se propone, no basta con las escuelas, pues es necesario dirigirse también a los adultos, para propagar entre ellos las ideas de emancipación social.

Desgraciadamente, los gobiernos paternalistas han dejado que las masas se estanquen en una ignorancia tan profunda que será necesario fundar escuelas no solamente para niños, sino para el total del pueblo. Pero esas escuelas deben estar libres de la aplicación del principio de autoridad. No serán escuelas, en el significado aceptado del término, sino academias populares, donde no habrá diferencia entre alumnos y maestros, donde el pueblo concurrirá libremente para obtener, si lo encuentra necesario, una instrucción libre, y donde, por su rica experiencia, enseñarán muchas cosas a sus profesores, quienes les proporcionarán, a su vez, el conocimiento requerido. Será, pues, una especie de fraternidad intelectual entre la juventud instruida y el pueblo.

(Bakunin: 1973-A, p. 140)

Pero también hay un reconocimiento expreso de que la vida, especialmente en el seno de una sociedad libre, es una maestra mucho más completa que la escuela, como dice Bakunin a continuación:

La verdadera escuela para el pueblo y para todos los hombres adultos es la vida. La única autoridad magna y todopoderosa, a la vez natural y racional, la única a la que podemos respetar, será la del espíritu público y colectivo de una sociedad basada en la igualdad y en la solidaridad así como en la libertad y el respeto mutuo de todos sus miembros.

Aplicando estos principios a la misma escuela, se situarán en la línea de todos los renovadores pedagógicos que mantienen que las paredes del aula son excesivamente estrechas para los niños y que terminan matando su desarrollo intelectual. Eislander defiende esa enseñanza natural, eligiendo las granjas-escuela para la primera infancia y el taller para una etapa posterior, al mismo tiempo que critica la artificiosidad incluso de los jardines de infancia:

continuaré distinguiendo el medio de la naturaleza, de que proceden todos los conocimientos de orden científico, y el medio de actividad, de que proceden los que se adquieren por el trabajo. El medio de naturaleza será el círculo de exploración gradualmente extendido a medida de las curiosidades y de las necesidades intelectuales; el medio de actividad será el que constituye el trabajo en sus diferentes formas.

(Mayol: 1978, p. 204)

Ése será el planteamiento de las más célebres experiencias pedagógicas libertarias, la de Robin, Faure, Tolstoi y Ferrer. Este último será criticado precisamente por no seguir en la práctica esa educación natural que defiende en teoría y caer en un exceso de verbalismo libresco:

por cada cien palabras de las muchas que se emplean en perjuicio de las criaturas, un solo hecho será suficiente para que cualquier niño se dé buena cuenta de razones que acaso los más elocuentes discursos no lograrían meter en su cerebro. Lecciones de cosas, examen de la realidad, repetición de experiencias, son la única base sólida de la razón. Sin experiencias, sin realidades, la razón fracasa comúnmente.

(Mella: 1975, p. 223)

Los anarquistas se lanzaron a una impresionante labor de educación popular en todos los niveles, en todas las materias y por los medios más variados posibles. La profunda vinculación entre labor cultural y pedagógica la podemos ver en el surgimiento de la C.G.T. francesa a partir de las Bolsas de Trabajo fundadas por Pelloutier (Joll: 1968, pág. 186), o en los numerosos ateneos libertarios que acompañaron a los centros obreros en España. Volcados en la propaganda, llegaban casi al proselitismo y realizaban una tarea constante de difusión de sus planteamientos, impulsados por lo que ya mencionábamos al principio de este capítulo. Al igual que Malatesta, eran capaces de intentar convencer incluso a los carceleros que los vigilaban en la prisión, y en esas mismas prisiones fueron "convertidos" muchos militantes por el ejemplo y la enseñanza de otros militantes, como fue el caso de Abad de Santillán. El mismo Malatesta insiste en que

es preciso una labor continua, paciente, coordinada, adaptada a los distintos ambientes y circunstancias. Cada uno de nosotros tiene que contar con la cooperación de todos los demás, y dondequiera que se haya sembrado no debe faltar la labor cuidadosa del cultivador que cuida y protege las simientes hasta que se conviertan en plantas capaces de vivir por sí solas y de esparcir a su vez simientes fecundas.

(Malatesta: 1975-B, p. 257)

En cierto sentido pretendieron convertir toda la sociedad en una gran escuela, todo militante en un maestro convencido y toda persona en objeto y sujeto de un proceso educativo que debía terminar en su plena emancipación. Bastaría con releer las páginas del gran estudio de Litvak, entre otros estudios posibles, para descubrir el esfuerzo que desarrollaron tanto en la prensa como en las revistas, la literatura, el teatro o incluso en los carteles y dibujos. Y todo ello dentro de una actitud realmente peculiar, como expresan las palabras de Ramiro de Maeztu recogidas allí:

Estos libros, folletos, periódicos, no se leen a la manera de los otros, los burgueses, ni corren igual suerte (...). El lector de la obra anarquista, obrero, por punto general, no tiene biblioteca ni compra libros para sí solo. El firmante de este artículo ha presenciado la lectura de La conquista del pan *en una casa obrera. En un cuarto que alumbraba únicamente una vela, se reunían todas las noches de invierno hasta 14 obreros. Leían unos a otros, trabajosamente escuchando; cuando el lector hacía el punto, sólo el chisporroteo de la vela interrumpía el silencio.*

(Litvak: 1981, p. 185)

La lectura del periódico no encontraba un obstáculo en el elevado índice de analfabetismo; los que sabían, lo leían a los que no sabían, éstos se lo aprendían de memoria y, como balsa de aceite, el ideal terminaba extendiéndose.

6 - "Destruam et aedificabo"

6.1. Más allá del jacobinismo

La Revolución Francesa marca el inicio histórico de las revoluciones en el mundo contemporáneo, transmitiendo al mismo tiempo unas ciertas características específicas de lo que posteriormente se entenderá por revolución*. Tres son, al menos, las ideas implícitas en la forma de entender la revolución desde entonces: la humanidad progresa hacia un reino de felicidad en el que habrá desaparecido la ignorancia, la desigualdad y se habrá instaurado la fraternidad, pudiendo ser satisfechas todas las necesidades; a este progreso se oponen una serie de obstáculos, fundamentalmente los intereses de las clases privilegiadas, que no están dispuestas a renunciar a los privilegios que les confieren la explotación* y la opresión*; por último, la revolución implica la posibilidad de acabar con esos obstáculos rápidamente gracias a un levantamiento violento encaminado a poner el poder político y económico en manos de toda la sociedad.

El triunfo de la Revolución Francesa contribuye poderosamente a que se gesten diversos mitos que serán asumidos por los demás movimientos revolucionarios, incluidos los anarquistas.

> *El primero es el mito de la revolución triunfante. De aquí en adelante, la revolución violenta aparece como un hecho posible. En segundo lugar figura el mito de que la próxima revolución será una verdadera y auténtica revolución y no la mera sustitución de una clase dirigente por otra. En palabras de Babeuf, "la Revolución Francesa sólo es el heraldo de otra revolución más grande, más solemne, que será la última". Por último, el tercero de estos mitos manifiesta que una tal revolución sólo puede verificarse una vez que la actual sociedad se derrumbe como resultado de la labor de los revolucionarios más puros. Los marxistas alemanes, los populistas rusos y los anarquistas franceses y españoles compartirían más tarde es-*

tos postulados. A partir de aquel momento, las revoluciones se harían simultáneamente en las calles y en el gabinete de estudio de los filósofos.

(JOLL: 1968, p. 43)

En efecto, los anarquistas continuarán esa tradición revolucionaria, más incluso que otros movimientos, pero también se distanciarán de ella, procurando profundizar y enriquecer notablemente el sentido de lo que habitualmente se sigue entendiendo por revolución.

El primer giro fundamental se conoce por boca del propio Proudhon, escarmentado y dolorosamente arrepentido por su participación en la Asamblea tras ser elegido por sufragio popular.

Tras las jornadas de junio, Proudhon ya no es el mismo hombre. Habla un lenguaje de clase. Proclama agresivamente su socialismo. Desde mediados de julio, entra en lucha. Se sirve de la tribuna parlamentaria para hacer de ella un instrumento de la lucha social.

Y en la jornada parlamentaria del 31 de julio se dirige a la asamblea diciendo,

(...) apremia a la propiedad a proceder a la liquidación social, (...) en caso de rechazo, nosotros mismos procederíamos a la liquidación sin vosotros (...). Cuando digo nosotros, me identifico con el proletariado, y cuando digo vosotros, *os identifico con la clase burguesa.*

(GUÉRIN: 1977, p. 53)

Se renuncia desde entonces a cualquier posible arreglo desde el Parlamento y por los procedimientos habituales de la democracia parlamentaria, centrando todo su esfuerzo en la lucha económica y social, pues, sólo desde ella será posible una transformación revolucionaria de la sociedad.

Casi veinte años después, Bakunin mantendrá igualmente esa opción de clase:

los objetivos de la revolución social y democrática *son: políticamente, la abolición de los derechos históricos de los Estados, los derechos de conquista y los derechos diplomáticos. Tiene como objetivo la emancipación total de los individuos y de las asociaciones de los yugos divinos y humanos; busca la destrucción absoluta de todas las uniones compulsorias y de todas las aglomeraciones de comunidades en provincias y países conquistados por el Estado, incluyendo las instituciones militares, burocráticas, gubernamentales, administrativas, judiciales y legislativas. La revolución, en suma, tiene este objetivo:* libertad para todos, para los individuos y las corporaciones colectivas, las asociaciones, las comunidades, las provincias, las regiones y las naciones, así como la mutua garantía de esta libertad por la Federación. Socialmente, busca la asimilación de la igualdad política a la igualdad económica.

(BAKUNIN: 1976, p. 106)

El *Catecismo Revolucionario* del ruso, al que este párrafo pertenece, rompe no sólo con el Estado, en la línea antiautoritaria consustancial al anarquismo, sino que señala nítidamente que no hay revolución democrática si no es también revolución social y económica.

Una segunda crítica fundamental va dirigida contra una revolución puntual y catastrófica. Es absurdo pensar, insiste la tradición anarquista, en que pueda haber ese momento privilegiado en el que, gracias a una algarada callejera, o gracias a la conquista del poder político –sea la toma de la Bastilla o del Palacio de Invierno–, se consiga una transformación radical de la sociedad. La revolución no consiste, por tanto, en la toma del poder político o en la ocupación de las fábricas; primero, porque no se trata de conquistar el poder político, sino de destruirlo; y segundo, porque no basta con socializar la economía, sino que es necesario instaurar unas nuevas relaciones sociales basadas en la igualdad, la libertad y la fraternidad, lo cual supone que el proceso revolucionario debe afectar a todas las dimensiones de la vida humana y debe suponer un cambio personal y comunitario.

Para suprimir radicalmente y sin peligro de retorno esta opresión, es necesario que todo el pueblo esté convencido del derecho que tiene al uso de los medios de producción, y que actúe este derecho suyo primordialmente expropiando a los detentadores del suelo y de todas las riquezas sociales, poniendo éstas y aquél a disposición de todos.

(MALATESTA: 1975-A, p. 232)

No se trata, por tanto, de negar el necesario uso de la violencia, o de renunciar a tácticas insurreccionalistas, como hizo el mismo Malatesta, sino de enmarcarlas en otro contexto: la insurrección* sólo tiene sentido revolucionario cuando sirve de detonante para desencadenar un vasto proceso popular revolucionario.

Si es posible encontrar rasgos milenaristas en los anarquistas, obedece más bien a la radicalidad de su planteamiento revolucionario, que intentaron encauzar con diversas tácticas a lo largo de su historia, pero nunca a la ignorancia de los medios adecuados y de los pasos organizativos ineludibles que era necesario adoptar. Por eso mismo, como seguiremos viendo a continuación, no tiene excesiva fidelidad la versión, por otra parte, muy aceptada, del anarquismo como un movimiento milenarista, tal y como expresa la siguiente cita:

El anarquismo aparece como la dimensión revolucionaria más obstinada, inflexible e insobornable desde la misma formulación de sus ideales. Su esperanza en un cambio radical del mundo se basa en el rechazo total del mundo presente. Varios autores como Hobsbwan, Mannheim y Cohn descubren tres coordenadas características en los movimientos milenaristas que orientan igualmente al anarquismo. Primero, un profundo y total rechazo del mundo presente y mezquino y un apasionado deseo de otro nuevo y mejor que llegará a través de la revolución. En segundo lugar, señala Hobsbawn, que tales manifestaciones populares ocurren en países afectados por la religión judeo-cristiana (...). En tercer lugar, los anarquistas comparten con movimientos milenaristas clásicos una vaguedad fundamental en determinar, de manera concreta, la forma en que se va a instalar la nueva sociedad.

(LITVAK: 1981, p. 373)

Lo que sigue intentará aclarar esta penosa confusión.

6.2. La revolución creadora

Desde luego, hay una posición nítida por parte de los anarquistas que hace referencia a lo que ya veíamos en el capítulo tercero al tratar su crítica al Estado. Desde el momento en que se considera como objetivo central de toda revolución la abolición del Estado, es lógico que se repudie cualquier intento de imponer la revolución por decreto, como sería la preconizada por la dictadura del proletariado.

Siempre me ofusca escuchar no sólo a los revolucionarios jacobinos, sino también a los socialistas esclarecidos de la escuela de Blanqui, e incluso a algunos de nuestros amigos íntimos, indirectamente influidos por los blanquistas, proclamar la idea completamente antirrevolucionaria *de que en el futuro será necesario decretar la abolición de todos los cultos religiosos y la expulsión violenta de todos los curas. Me siento de este modo, porque,* por encima de todo, soy un enemigo absoluto de la revolución por decreto, *que proviene* de la idea del Estado revolucionario, es decir, la reacción disfrazada de revolución. *Al sistema de la revolución por decreto,* contrapongo la acción revolucionaria, *el único programa coherente, verdadero y efectivo. El sistema autoritario de decretos, al tratar de imponer la libertad y la igualdad, destruye a las dos.* El sistema anarquista de hechos revolucionarios y de acción natural e infaliblemente evoca la aparición y el florecimiento de la libertad y la igualdad sin ninguna necesidad de institucionalizar la violencia o el autoritarismo. *El sistema autoritario lleva necesariamente al triunfo de la reacción descarada. El otro sistema erigirá la Revolución sobre bases naturales e indestructibles.*

(BAKUNIN: 1976, p. 225)

A lo largo de su historia, los anarquistas propusieron diversas tácticas para provocar la revolución e instaurar el comunismo* libertario, algunas más afortunadas y otras menos;

posiblemente, el denominador común de todas fuera doble: la necesidad de una fuerte propaganda ideológica, y la acción directa. Este segundo concepto era algo amplio pero venía caracterizado por algunas notas fundamentales. El Congreso de Saint-Imier, celebrado en Ginebra en 1872, supuso la ruptura definitiva de los anarquistas con la Internacional, dominada por los marxistas. En las resoluciones de este congreso se decía:

> *las aspiraciones del proletariado no pueden tener otro objetivo que la creación de una organización económica absolutamente libre y una federación basada en el trabajo y la igualdad y totalmente independiente de todo gobierno político (...); semejante organización sólo puede llegar a existir mediante la acción espontánea del proletariado mismo, a través de sus asociaciones obreras y a través de las comunas autónomas.*

A continuación se añadía que toda organización política no podía ser otra cosa que la organización del gobierno en beneficio de una clase y en perjuicio de las masas, por lo que la participación del proletariado en el poder político lo convertiría en una clase gobernante y explotadora. Los anarquistas pretendían ser fieles así al lema de la Internacional, "la emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos", negando todo tipo de mediación política que no conducía más que a perpetuar la dependencia de los trabajadores (Woodcock: 1962, pág. 231). La *Carta de Amiens,* otro documento clave unas décadas después, se reafirmará en los mismos principios.

Hay, por tanto –desde un primer momento–, una confianza en la acción espontánea de los trabajadores, en una revolución que debe ser organizada de abajo a arriba, una revolución fundamentalmente económica y social, pero también integral, como veremos enseguida.

> *La experiencia atestigua, y la filosofía demuestra contrariamente al prejuicio, que toda revolución, para ser eficaz, debe ser espontánea, salir no de la cabeza del poder, sino de las entrañas del pueblo; que el gobierno es antes reaccionario que progresivo; que no tiene la inteligencia de las revoluciones, pues la sociedad –a la que en realidad pertenece el secreto de las revoluciones– no se manifiesta por medio de decretos de legislatura, sino por la espontaneidad de sus manifestaciones; (...). Para mí, no lo oculto, he contribuido con todas mis fuerzas a la desorganización política, no por impaciencia revolucionaria, no por amor de una vana celebridad, no por ambición, envidia u odio, sino por la preconsciencia de una reacción inevitable y, en todo caso, por la certeza en que me hallaba de que, en la hipótesis gubernamental, la democracia no podía realizar nada bueno. En cuanto a las masas, por pobre que fuera su inteligencia, por débil que yo supiese su virtud, las temía menos en plena anarquía que en el escrutinio.*
>
> (Guérin: 1977, p. 60)

Ésa es la opinión personal de Proudhon escrita ya en 1852. No se trata tampoco de renunciar a una organización, ni siquiera a unas minorías conscientes que sean capaces de encauzar las energías espontáneas del pueblo. Es más, otra característica específica del anarquismo es insistir en que la historia ha avanzado también, e incluso especialmente, por el empuje de unas minorías que sabían tirar de los demás; esas vanguardias serían más bien las parteras de la revolución que sabrían provocar en circunstancias históricas concretas una especie de aceleración de los acontecimientos (Malatesta: 1975-B, pág. 218). Así lo intentaron hacer en la práctica, bien fuera en la Alianza, en el insurreccionalismo de Malatesta o en la FAI española. Pero es que, además, tampoco se ahorraron calificativos duros para con el pueblo por su aceptación pasiva de la sumisión, aunque reconociendo que esta situación se debe a siglos de opresión calculada, por lo que si se lo dejaran las manos libres y pudiera contar con unas minorías que lo sacaran del letargo, despertarían en su seno las energías auténticamente revolucionarias (Díaz: 1978, págs. 95-103). Pero siempre se tratará de eso, de confiar en el propio pueblo y no imponerle nada:

> *Para nosotros la revolución social no es la realización de un programa elaborado en nuestros grupos, clubs o periódicos, sino la acción destructiva y libre del pueblo insurreccionado y el establecimiento de nuevas relaciones sociales entre los hom-*

bres libertados de los imperativos del autoritarismo y de la violencia estatal. Lo que una revolución social debe realizar no es nuestro programa, por atractivo que éste pueda ser, sino la exteriorización de las aspiraciones dormidas por los siglos de esclavitud y de ignorancia de las masas trabajadoras.

(Abad de Santillán: 1976, p. 167)

6.3. Aquí y ahora

Pero la acción directa significa también algo muy específico: hay que ser radicales y no admitir concesiones de ningún tipo. La revolución debe hacerse aquí y ahora, implantarla en la vida cotidiana y mostrar con el ejemplo práctico que, efectivamente, es posible rebelarse contra el sistema y empezar a vivir de otra manera. Hacer la revolución es implantar en la sociedad presente algo de lo que será la sociedad futura, ya que el hombre, aunque influido por el medio, también puede ir cambiando su medio; la revolución hay que hacerla primero en las cabezas y en los corazones; hay que desterrar el mito de la "revolución-panacea" que un día, de forma repentina, nos transformará a todos, pues ésta provoca la pasividad y la inhibición, del mismo modo que hay que estar en contra de una concepción excesivamente mecanicista de la revolución (Mounier: 1961, pág. 723).

Posiblemente sea Abad de Santillán uno de los que mejor ha expresado esta idea:

Si hemos de comenzar la nueva vida como minoría, cuanto antes mejor. La semilla de hoy es el árbol de mañana (...). De ahí nuestro interés de comenzar, de hacer la revolución desde hoy mismo, en pequeño si no se puede hacer en grande, en conducta si no puede hacerse en la economía, en un radio de acción cada vez mayor. Lo importante es oponer al mundo moral vigente un mundo moral nuevo, resistir activamente el estatismo, negándole nuestro concurso, no sólo en el Parlamento, sino en la vida cotidiana, en la obediencia a sus leyes, en la sumisión a su máquina inhumana de opresión; lo importante es restar nuestro concurso al capitalismo lo más posible, eludir sus leyes económicas, no marcar el paso de acuerdo al ritmo de la sociedad actual y tratar de establecer frente al Estado y al capitalismo nuestra propia vida, la práctica de nuestras aspiraciones en la medida más amplia posible. Porque si en la labor cotidiana somos buenos obreros, súbditos obedientes del Estado, llegará el momento en que las clases privilegiadas no se asustarán de nuestras palabras.

(Abad de Santillán: 1976, p. 70)

Desde hoy es posible enfrentarse directamente al poder del Estado allí donde éste se manifiesta en concreto, haciendo caso omiso de parlamentos y otras mediaciones políticas; es posible y fundamental plantear la lucha en las fábricas impidiendo la explotación y alcanzando mejoras concretas; es posible ir creando redes cada vez más autogestionarias en las escuelas, en las propias organizaciones; es posible acabar con el autoritarismo familiar, con la opresión de la mujer, con la represión sexual, con las cárceles y las torturas;

el ejercicio constante y real de la solidaridad concreta entre los trabajadores de todos los oficios, *incluidos, por supuesto, Ios trabajadores del campo,* es la más firme garantía de su inminente liberación. *Observar esa solidaridad en las manifestaciones de los trabajadores, tanto públicas como privadas, y en su lucha contra el capital burgués será considerado el supremo deber de todo miembro de la sección de la Alianza Socialdemócrata.*

(Bakunin: 1973-B, p. 120)

Hoy mismo hay que empezar a superar nuestro propio egoísmo y autoritarismo, creando formas de vida más solidarias y más libres, pues sólo así podremos ir construyendo esa sociedad distinta.

La acción directa puede tener muchas manifestaciones diversas, pero todas con estos denominadores comunes que estamos viendo. En un determinado momento, la acción directa se identificó con la propaganda por el hecho*, exaltación de la violencia y del atentado terrorista, con el que se pretendía expresar el rechazo radical al sistema y provocar una reacción

entre las masas del pueblo, dormidas por tanta sumisión. Pero la violencia ocupa un lugar sólo marginal en el conjunto del anarquismo. Allí,

> *de ningún modo debe identificarse la acción directa con la violencia, pues, entre los modos de acción directa cabe todo lo que no sea hacer depender la revolución social de los cambios en el poder político, todo lo que no sea esperar reformas "desde dentro" o "desde arriba"; cabe la acción violenta (sabotaje, terrorismo), cabe la pacífica (contratación colectiva, agitación propagandística), y cabe la intermedia (la forma más típica de acción directa: la huelga). El conjunto formaría lo que se llamó la "lucha económica" o más exactamente la "agitación permanente".*
>
> (Álvarez Junco: 1976, p. 409)

Y en todas las actuaciones se debe buscar ese sentido de ejemplaridad y de práctica alternativa que puede realmente convertir una huelga o una propaganda en un auténtico movimiento con proyección revolucionaria.

De esta forma se pretende llegar a todas las dimensiones de la vida humana y generar en los trabajadores la conciencia de su situación actual y la posibilidad que tienen de rebelarse contra el sistema. Por eso, cuando el anarquismo lograra arraigar en el movimiento obrero y rebasar el círculo más pequeño de los grupos, se convertiría en toda una fuerza cultural y social.

> *El anarquismo echó sólidas raíces en parte porque fue capaz de asimilar y transformar la cultura obrera y pequeño burguesa tradicional. Las ramas culturales del anarquismo andaluz, sus secciones de mujeres, sus escuelas laicas, sus bibliotecas y sus cafés, estaban coordinadas por los consejos anarquistas locales, a menudo compuestos por todos los que se consideraban a sí mismos anarquistas. Ellos determinaban las actividades sociales, fundaban cooperativas, recaudaban dinero para ayudar a los huelguistas y creaban un sentido colectivo de identidad. Como el cambio social y psicológico era un objetivo anarquista primordial, y como estas cuestiones sólo podían ser discutidas y llevadas a la práctica por todos los anarquistas de la localidad, actuando concertadamente el consejo local se convirtió muy rápidamente en sinónimo de anarquismo.*
>
> (Kaplan: 1977, p. 103)

6.4. Reforma y revolución

Indiscutiblemente, los anarquistas tuvieron una concepción bastante radical de lo que debía ser la revolución * y practicaron asiduamente una especie de "todo o nada" que hacía bastante difícil el acuerdo con otras fuerzas sociales y políticas, como puede verse claramente en los avatares que atravesó la C.N.T. española en los años treinta (García: 1977). Hubo cierta tendencia en otros momentos, sobre todo, en los que la organización era más débil y la represión más dura, o con la exacerbación individualista y violenta de finales de siglo, a acentuar los aspectos destructivos de esa doble afirmación de Proudhon, *destruam et aedificabo,* con la que hemos encabezado nuestro capítulo. Personas como Mella, tan poco proclives a la violencia y más distanciadas de los atentados, aunque sin negar nunca que los culpables había que buscarlos, sobre todo, entre las fuerzas del "orden" y los patronos, insisten en esta dimensión destructiva de la revolución:

> *Si un día la humanidad rompe la monotonía de la existencia por un estallido de su cólera terrible y una inmensa hecatombe sucede a todas las ficciones y artificios actuales; si un día el pueblo, esclavo humillado se insurrecciona, imponente, y riega con sangre el campo yermo en que ahora vegeta; si un día, en fin, los hombres responden al más humano de los sentimientos, la rebeldía, y recobran violentamente lo que violentamente se les arrebató, libertad y riqueza, entonces, sobre los montones de la ruina universal, sobre la pira humeante del gran incendio, sobre los yacimientos informes de la muerte, veráse flotar en el espacio el último jirón de la bandera ensangretada de la fuerza, del postrer guiñapo de la suprema razón, acatada, reverenciada y enaltecida por el éxito ininterrumpido de la historia.*
>
> (Álvarez Junco: 1976, p. 504)

La pasión destructiva es necesaria, pero insuficiente, incluso está subordinada a la pasión constructiva, sin la que no habría revolución de ningún tipo.

Esa pasión destructiva, sin embargo, está lejos de elevarse a la altura de la causa revolucionaria, pero sin ella la revolución sería imposible, porque no puede haber verdadera revolución sin una destrucción arrolladora y apasionada, una destrucción beneficiosa y fecunda, pues sólo de ella nacen y surgen muchos mundos nuevos.

(Bakunin: 1973-B, p. 116)

Los anarquistas mantuvieron siempre que el uso de la violencia sería imprescindible para destruir el inicuo sistema social vigente e implantar un nuevo modelo de sociedad, pero tampoco pretendieron dar gran importancia a la violencia como creadora de un mundo nuevo, a pesar de los años en los que se difundió excesivamente la propaganda por el hecho*. La violencia no los convencía demasiado, pues tenían claro que empeoraba la condición moral de los seres humanos y, además, suponía un elemento de coacción que se adecuaba mal con sus teorías; ya Bakunin insistía en que los problemas resueltos a la fuerza siguen siendo problemas. Pero, al mismo tiempo, la violencia encajaba mal con una concepción de la revolución en sentido amplio y profundo, apenas distinguida de la evolución, a la que continuaba de forma acelerada. El momento destructivo era así, solamente, un momento puntual de un proceso más largo. Así se expresaba el anarquista italiano Costa en 1877:

Por medio de la conspiración se puede lograr un cambio en la forma de gobierno; se puede asimismo eliminar o destruir un principio y sustituirlo por otro, pero no es posible alcanzar de este modo la revolución social... Para llevarla a cabo es necesario difundir ampliamente los nuevos principios entre la masa del pueblo, o, mejor dicho, reavivarlos en su interior puesto que siguen latentes por instinto y organizar a los trabajadores de todo el mundo de modo que la revolución se produzca por sí misma, de abajo a arriba y no al contrario, y por el imperio de leyes y decretos, cuando no haya que recurrir a la violencia.

(Joll: 1968, p. 111)

Hay una concepción global de la vida humana y social como algo en permanente evolución y progreso, así como algo dinámico, en perpetuo cambio. Ese progreso general no quita para que haya momentos en los que se experimentan retrocesos y la humanidad parece abandonar el camino hacia lo mejor, por lo que se deberá ser precavido al valorar el papel desempeñado por las revoluciones, las cuales siempre son un momento de esa evolución general.

Los progresos se consolidan entre sí, y, por eso, nosotros queremos a todos, según la medida de nuestra fuerza y de nuestros conocimientos: progresos sociales y políticos, morales y materiales, de ciencias, artes o industria. Evolucionistas en toda línea, somos igualmente revolucionarios en todo, porque sabemos que la historia misma no es otra cosa que la serie de hechos realizados que siguen a la serie de preparaciones (...). Así, puede decirse que la evolución y la revolución son dos actos sucesivos de un mismo fenómeno; la evolución precede a la revolución, y ésta a una nueva evolución, causa de revoluciones futuras.

(Reclus: 1969, p. 11)

No resulta extraño entonces que la solución completa de los problemas humanos se vea como una tarea casi infinita, como labor de siglos que poco a poco se irá abriendo camino, con momentos más lentos o más rápidos de avance, al igual que con algún retroceso.

De ahí que los anarquistas modifiquen totalmente el problema de la sociedad de transición del capitalismo al comunismo, en la que se podría recurrir a la dictadura del proletariado. No la repudian sólo por su antiestatismo profundo, sino porque hablar de una sociedad de transición no tiene sentido; la revolución es algo permanente, por lo que toda sociedad termina siendo de transición, del mismo modo que no podemos

esperar a mañana o a un cambio de poder político para hacer presente el contenido revolucionario del programa.

> *Teniendo en cuenta todas las instituciones, todos los prejuicios que la revolución social deberá abolir, es evidente que no podrá hacerse en cuestión de dos o tres días de luchas, seguidos de una simple transmisión de poderes, como lo han sido las revoluciones políticas precedentes. Para nosotros la revolución social que hay que hacer se presenta bajo el aspecto de una larga serie de luchas, de transformaciones incesantes que podrán durar un período más o menos largo de años, en el que los trabajadores, vencidos en un lado, vencedores en otro, llegarán gradualmente a eliminar todos los prejuicios, todas las instituciones que los oprimen, y en el que la lucha, una vez comenzada, sólo terminará cuando, habiendo demolido todos los obstáculos, la humanidad pueda evolucionar libremente. Para nosotros, ese período transitorio que los sedientos de gubernamentalismo quieren imponer con todas sus fuerzas, para justificar la autoridad que aseguran necesitar para garantizar el éxito de la revolución, será justamente este período de lucha que habrá que mantener desde el mismo día en el que las ideas, habiendo alcanzado la suficiente fuerza, intentarán pasar al dominio de los hechos.*
>
> (Kropotkin: 1976, p. 85)

6.5. La revolución integral

Es fácil darse cuenta, por tanto, de la amplitud de la revolución en el pensamiento anarquista. Pocos movimientos sociales contemporáneos prestaron atención a tantos aspectos de la vida de las personas y procuraron contribuir a su modificación; desde los económicos y políticos, hasta los temas de la familia, la educación, la sexualidad, el naturismo, la divulgación científica, es decir, todo aquello en lo que podían ver un progreso (García: 1979, pág. 769). Eso contribuye también a dar más variedad al movimiento y a que, en algún momento, se pierda el criterio de delimitación que permite diferenciar a los anarquistas de otros grupos o corrientes; o, incluso, a que personas no vinculadas con el anarquismo pero dedicadas a algún aspecto concreto de los que mencionábamos, pueda ser considerada, erróneamente, como anarquista.

La revolución debe, por tanto, ser integral; es decir, debe afectar a todas las dimensiones de la vida social e individual. No es suficiente con destruir el poder político organizando una sociedad federal y autogestionaria, aunque sea imprescindible e incluso lo más importante; tampoco es suficiente con suprimir la propiedad privada de los medios de producción y recuperar la gestión colectiva de la economía, aunque sin esa socialización no habría revolución. Las personas no cambian solamente porque cambien las estructuras sociales, aunque sin cambiar esas estructuras no será posible instaurar una sociedad fraterna. Para construir una sociedad distinta hacen falta personas distintas; son muy fuertes las tendencias egoístas y autoritarias de las personas, como para pensar que van a desaparecer rápidamente. Éstas son las duras palabras dirigidas por Jean Grave al sindicalismo no revolucionario ni integral:

> *Mientras no se haga otra cosa que discutir los salarios, la explotación no es peligrosa. Los obreros que aceptan el actual orden de cosas, satisfechos con las concesiones que se les otorgan, no aspiran a una sociedad mejor y las concesiones conseguidas no merman en nada los privilegios de la burguesía. Al menos éste es el interés de las clases dominantes. Una revolución cuyo objetivo, concretado en el estómago y no en el cerebro, no fuera otro que el de saquear los productos acumulados para disfrutarlos sobre el montón de aquellos que han padecido hambre, correría el peligro de no ir más allá de una borrachera, sin llegar a ser una revolución social, pues cuando los revolucionarios estuviesen hartos se dejarían engañar por los charlatanes y los ambiciosos.*
>
> (Díaz: 1978, p. 92)

La revolución pretende, por tanto, incidir en todos los niveles y no se reduce a problemas organizativos. Los anarquistas son conscientes de que la autogestión*, como el federalismo*, que ellos consideran fundamental, puede estar vacía totalmente de contenidos socialistas. Por eso hay que modificar la pro-

ducción económica, las obras colectivas y las mentalidades colectivas, en una larga y paciente tarea (FURTH: 1970, pág. 64).

> *La Revolución es la creación de nuevos institutos, de nuevas agrupaciones, de nuevas relaciones sociales; la Revolución es la destrucción de privilegios y monopolios; es un nuevo espíritu de justicia, de hermandad, de libertad que debe renovar toda la vida social, elevar el nivel moral y las condiciones materiales de las masas llamándolas a tomar, por su propia labor directa y consciente, la determinación de los propios destinos. Revolución es la organización de todos los servicios públicos realizada por aquellos que trabajan en ella en su propio interés y en el del público; Revolución es la anulación de todos los lazos coactivos y la autonomía de los grupos, de los municipios y de las regiones; Revolución es la federación libre creada por el impulso de la hermandad, de los intereses individuales y colectivos, de la necesidad de producción y defensa; Revolución es la constitución de múltiples agrupaciones libres que corresponden a los ideales, los deseos, las necesidades, los gustos de todo tipo existentes entre la población; Revolución es la formación y la disolución de mil cuerpos representativos de barrios, municipios, regiones y naciones que, sin tener poder legislativo alguno, sirven para dar a conocer y armonizar los deseos y Ios intereses de gente cercana y lejana y que actúan mediante informaciones, consejos y ejemplos. La Revolución es la libertad probada en el crisol de tos hechos, y dura mientras dura la libertad, o sea, hasta que otros, aprovechando el cansancio que sobreviene en las masas, las inevitables desilusiones que siguen las esperanzas exacerbadas, los posibles errores y culpas de los hombres, consigan constituir un poder que, apoyado por un ejército de conscriptos y mercenarios, imponga la ley, detenga el movimiento en el punto en que se encuentra y comience la reacción.*
>
> (MALATESTA: 1975-B, p. 217)

Revolución integral, es decir, revolución que debe cambiar tanto el interior del hombre como las condiciones exteriores que lo oprimen, que debe proyectarse hacia un futuro distinto y abierto, pero también hacerse presente hoy, aquí y ahora, rompiendo las cadenas que nos alienan; revolución que debe afectar a toda la vida del individuo, no sólo a su vida sindical o "política", sino también a la familiar. Tarea que, por tanto, se convierte en infinita y permanente:

> *es inagotable, es infinita y muy suficiente para satisfacer los espíritus y los corazones más ambiciosos. Ser instantáneo e imperceptible en medio del océano sin orillas de la transformación universal, con una eternidad ignorada tras sí y una eternidad desconocida ante él, el hombre pensante, el hombre activo, el hombre consciente de su humana misión permanece altivo y en calma en el sentimiento de su libertad que conquista por sí, iluminando, ayudando, emancipando, rebelando en caso de necesidad el mundo a su alrededor.*
>
> (BAKUNIN: 1977, p. 122)

> *Vayamos tras el hombre nuevo, trepemos animosos por los abruptos riscos; que la fe, sin embargo, no nos ciegue hasta el punto de olvidar que no hay un término para el desenvolvimiento humano; que el ideal se aleja tanto más cuanto más a él nos aproximamos; que la cima, en fin, es inaccesible. Pero abramos de par en par las puertas de nuestro entendimiento, reuniendo en una amplia síntesis el contenido de la aspiración suprema, de la cual no son más que elementos componentes todas esas parciales doctrinas que parecen dividir a las falanges que preconizan una sociedad libre. El desarrollo integral de la personalidad, el anarquismo sin prejuicios, sin particularismo, tal es la expresión genérica, universal, positiva, de tantas y tantas al parecer divergentes tesis de nuestros jóvenes, de nuestros precursores y de nuestros propagandistas.*
>
> (MELLA: 1975, p. 68)

7 - De abajo arriba

7.1. En defensa de la organización

Es típico de gran número de estudios sobre el anarquismo el considerarlo como un conjunto de ideas incapaz de fraguar un mínimo esquema organizativo. La misma palabra tiene un sentido negador, por otra parte, bastante radical, como hemos podido ver en este trabajo; también es preciso tener en cuenta que su crítica al autoritarismo y al Estado convirtió a los anarquistas en un grupo especialmente susceptible frente a todo tipo de organización excesivamente jerarquizada y burocratizada. Podemos recordar, igualmente, su defensa del espontaneísmo del pueblo como fuente fecunda de creatividad revolucionaria. Si a todo esto le añadimos su exaltación del individuo y la proximidad que en un momento de su historia tuvieron con la práctica de la violencia y la propaganda por el hecho*, la idea del anarquismo como movimiento inorgánico estará consolidada no sólo en la imaginería popular, sino también en los libros de los historiadores (Díaz-García: 1978, pág. 36). Y, sin embargo, tanto si nos atenemos a los textos de los grandes teóricos, como si repasamos su práctica personal y, más todavía, si nos acercamos al movimiento libertario, tenemos que reconocer inmediatamente que se defiende constantemente la organización, aunque posiblemente en un sentido diferente al que habitualmente manejamos nosotros. El ejemplo de la C.N.T. española, tanto en la capacidad organizativa como en la forma peculiar de entender esa organización, es bastante significativo (Gómez Casas: 1968).

Proudhon va a ser el primero en llamar la atención directamente sobre el sentido organizativo del anarquismo; es más, él va a contraponer el desorden burgués a la anarquía, que se convertiría en la máxima expresión del orden desde el momento en que, como veremos, no se identifica el orden con la jerarquía o la subordinación de unos a otros.

Anarquía, ausencia de amo, de soberano, tal es la forma de gobierno a la que nos acercamos todos los días, y que el hábito inveterado de tomar al hombre por regla y a su voluntad por ley nos hace mirar como colmo del desorden y la expresión del caos. Se cuenta que un burgués de París del siglo XVII, *habiendo oído decir que en Venecia no había rey, no podía salir de su asombro, creyendo morir de risa ante la noticia de una cosa tan ridícula. Tal es nuestro prejuicio: en la medida en que existimos, queremos un jefe o jefes, y en este mismo momento tengo en la mano un folleto cuyo autor, celoso comunista, sueña como otro Marat, con la dictadura.*

(GUÉRIN: 1977, p. 47)

Por eso podrá decir en otro momento: aunque muy amigo del orden, soy, en toda la fuerza del término, anarquista.

También Bakunin tenía absolutamente claro que era imprescindible organizarse y dedicó gran parte de su vida a ir fundando organizaciones, a redactar estatutos, con cierta afición incluso a las asociaciones secretas que debían impulsar la revolución en diversos países. Aclarando las dudas de un amigo, defiende la organización:

Una reglamentación excesiva es detestable, y creo, como tú, que "las personas deberían trazarse una línea de conducta y no desviarse de ella". Tratemos, sin embargo, de comprendernos mutuamente. A fin de establecer cierta coordinación en la acción –coordinación necesaria, en mi parecer, entre personas que tienden a un mismo fin–, se imponen ciertas condiciones, como un número determinado de reglas que relacionen a cada uno con todos y ciertos pactos y acuerdos renovados con frecuencia. Si todo esto falta, si cada cual trabaja como le viene en gana, hasta las personas más serias se hallarán en una situación en que los esfuerzos de unas serían neutralizados por los de otras. De este modo tenderemos hacia la desarmonía que resultará de ello, y no hacia la armonía y la serena confianza que buscamos (...). Deseo que en nuestro trabajo haya orden y una serena confianza y que éstos sean el resultado, no de las órdenes de una sola voluntad, sino de la voluntad colectiva, de la voluntad bien organizada de gran número de compañeros diseminados en muchos países.

(BAKUNIN: 1975, p. 158)

Malatesta está en ejercicio en una época finisecular en la que en el seno del anarquismo se debate con fuerza la necesidad de estar organizado, después y durante la década de los atentados. Hay defensores y detractores de la organización, como también se percibe entonces en España (ÁLVAREZ JUNCO: 1976, pág. 390); frente a los enemigos de la organización, Malatesta recuerda que no se puede confundir la organización con el autoritarismo ni olvidar la naturaleza social del ser humano que le impide actuar en solitario.

El error fundamental de los anarquistas adversarios de la organización es creer que no hay organización posible sin autoridad –y, preferir, una vez admitida esta hipótesis, renunciar a cualquier organización a aceptar la mínima autoridad. Ahora bien, nos parece evidente que la organización, o sea, la asociación con un fin determinado, y con las formas y los medios necesarios para alcanzar tal fin, es imprescindible para la vida social. El hombre aislado no puede vivir ni tan sólo una vida primitiva (...). Al tener, por lo tanto, que unirse a los demás hombres, al encontrarse incluso unido ya como consecuencia de la anterior evolución de la especie, debe, o bien someterse a la voluntad de los demás (ser esclavo), o bien vivir con los demás en fraternal acuerdo con miras al mejor bienestar de todos (ser asociado). Nadie puede eludir esta necesidad.

(MALATESTA: 1975-B, p. 120)

Al igual que ya vimos que no se podía acusar al anarquismo de ser individualista, tampoco podemos afirmar en ningún momento que se negó a la organización. Más bien hay que decir todo lo contrario, que se esforzaron por crear organizaciones que pudieran llevar a la práctica sus principios sociales, económicos, políticos y de todo orden, y que también en la teoría se aplicaron a fundamentar la necesidad de organizarse, en parte, como única manera de defenderse contra las clases dominantes, en parte, porque buscaban un modelo de socie-

dad basada en la libertad y en la solidaridad. Guérin recoge una cita de Voline que es bastante clara:

> *Una interpretación errónea –o, lo más frecuente, conscientemente inexacta– pretende que la concepción libertaria significa ausencia de todo tipo de organización. Nada hay más falso. No se trata de "organización" o de "no-organización", sino de dos principios diferentes de organización (...). Naturalmente, dicen los anarquistas, hace falta que la sociedad esté organizada. Pero esta organización nueva debe hacerse libremente, socialmente, y, ante todo, partiendo de la base. El principio de organización debe salir no de un centro creado de antemano para acaparar al conjunto e imponerse a él, sino –lo cual es exactamente lo contrario– de todos los puntos para terminar en unos nudos de coordinación, centros naturales destinados a relacionar todos esos puntos.*
>
> (Guérin: 1965, p. 51)

Organizarse, sí, y mucho, pero organizarse de otra manera; no son admisibles nunca las tendencias no organizativas por ineficaces y por insolidarias.

7.2. Desde las entrañas de la sociedad

Los anarquistas van a basar su proyecto organizativo en una revitalización de la sociedad frente a las mediaciones políticas, o las abstracciones burocráticas que terminan matando cualquier impulso creativo surgido del seno mismo de la vida social.

> *Orientada no desde arriba hacia abajo, sino desde abajo hacia arriba, evolucionando según un ritmo autónomo y autodisciplinado, "la anarquía positiva" reposa sobre dos columnas; por una parte funciona gracias a una gestión asumida por todos sus miembros, por medio de una "autonomía de gestión", de acuerdo con la expresión empleada por Proudhon o, en una palabra, por medio de lo que nuestro tiempo denomina "la autogestión"; por otra parte, celosa de la libertad individual, devuelve el contrato social a los límites de un contrato sinalagmático, concluido entre todos, que impone obligaciones sólo en la medida en que éstas ofrezcan unas contrapartidas y, así, los contratantes continúen gozando de su plena libertad y de su soberanía; en resumen: la "anarquía positiva" aplica el "federalismo". Manifestados en aspectos diferentes de la vida común, la autogestión*, que regula la vida social, y el federalismo*, que modela la vida política, unen sus esfuerzos para preservar la libertad individual gracias al mantenimiento escrupuloso de un pluralismo social y político.*
>
> (Arvon: 1979, p. 49)

Se trata de romper con la falacia estatal que pretende defender que la vida social sólo es posible si existe la tutela protectora del gobierno, invirtiendo totalmente el planteamiento: todo gobierno tiene sentido en la medida en que responde a los intereses y necesidades de la sociedad, en la medida en que se reduce a administrar y deja de gobernar.

> *A vuestra teoría gubernamental, que no tiene por causa más que vuestra ignorancia, por principios más que un sofisma, por medio más que la fuerza, por fin más que la explotación de la humanidad, a vuestra teoría del progreso del trabajo, de las ideas, os oponen por mi boca esta teoría liberal: encontrar una forma de transacción que, llevando a la unidad la divergencia de los intereses, identificando el bien particular y el bien general, borrando la desigualdad de la naturaleza sustituida por la de la educación, resuelva todas las contradicciones políticas y económicas; una forma de transacción donde cada individuo sea total y sinónimamente administrador y administrado, donde su libertad aumente siempre, sin que necesite jamás alienar nada de ella; en que su bienestar se acreciente indefinidamente, sin que nada pueda proporcionar ni a la sociedad ni a sus conciudadanos ningún prejuicio, ni en su propiedad ni en su trabajo, ni en su salario, ni en sus relaciones de interés, de opinión o de afecto con sus semejantes.*
>
> (Guérin: 1977, p. 79)

Hay que quitar todo lo que ahoga esa vida social espontánea, siempre en movimiento fluido, que no puede ni debe cristalizar ni esclerotizarse en unas instituciones rígidas que terminan dejando de servir para lo que en un momento sirvieron y sólo buscan su propia perpetuación, anulando los valores positivos que en la misma sociedad se encuentran.

> *Jamás me cansaré de repetirlo: la uniformidad es la muerte, la diversidad es la vida. La unidad disciplinaria que no puede establecerse en un medio social cualquiera, si no es en detrimento de la espontaneidad creadora del pensamiento y de la vida, mata a las naciones. La unidad viviente, poderosa de verdad, la que todos queremos, es aquella que crea la libertad en el seno mismo de las libres y diversas manifestaciones de la vida, expresándose a través de la lucha: es el equilibrio y la armonización de todas las fuerzas vivientes. Comprendo que un general de división de un ejército regular adore el silencio de muerte que la disciplina impone a su tropa. Vuestro general, nuestro general, el general del pueblo no tiene necesidad de ese silencio de esclavos; habituado a vivir y a comandar en medio de las tempestades, sólo es grande en mitad de la tormenta. La tempestad es el desencadenamiento de la vida popular, la única capaz de arrancar todo ese mundo de iniquidades establecidas; y nosotros no podemos desencadenar lo suficiente esa pasión y esa vida.*
>
> (ARVON: 1979, p. 61)

La cita corresponde a Bakunin y refleja perfectamente esa opción por la vida y la sociedad, por el movimiento y la tensión permanentes, que rehúye las abstracciones y quiere partir siempre de lo concreto.

Son los prejuicios recibidos de una educación deformada y de una estratificación social forzada para defender los privilegios injustificables de unos pocos, los que siguen impidiendo a los seres humanos reconocer que lo más contrario a un orden social es el actual "orden" capitalista y estatal, que termina arrasando con todo lo que hay de vida y de creatividad en el seno de la sociedad. La concepción anarquista de sociedad, por el contrario, insiste en que ésta es el resultado de un conjunto de relaciones entre los individuos, libremente acordadas, que hace brotar de su seno toda una serie de acuerdos y pactos en los que es posible conjuntar la iniciativa individual con la solidaridad, en los que la libertad de cada uno es potenciada por la libertad de los demás, y en la que se está abierto a las necesidades siempre cambiantes y siempre nuevas que van surgiendo.

> *Desde los diecinueve años tuve que proyectar importantes planes de reforma, tratar con cientos de hombres en el Amur, preparar y llevar a cabo arriesgadas expediciones con medios ridículamente pequeños. Y si todas ellas terminaron con éxito, yo lo atribuyo sólo al hecho de que pronto comprendí que en el trabajo serio el mando y la disciplina son de poco provecho. Se requieren por doquier hombres de iniciativas, no militarmente, sino libre y mutualmente. Yo desearía que todos los creadores estatales de disciplina pudieran pasar por la escuela de la vida real antes de que empezaran a proyectar sus utopías estatales. Entonces los esquemas de organización serían mucho menos militares que ahora y mucho más productivos, por ser mucho más libres. Nada, pues, de autoridades que reglamentan la vida; nada de gobiernos del hombre por el hombre; nada de cristalización e inmovilismo; evolución continua tal y como se observa en la naturaleza; libre juego y pleno desenvolvimiento de los individuos y de todas sus facultades personales a fin de que alcancen su total individualización. Ninguna acción podrá ser impuesta al individuo por temor al castigo, ninguna le será exigible por la sociedad, a menos que libremente haya dado su consentimiento voluntario. En una sociedad de iguales, eso debe bastar y bastará para prevenir los actos antisociales que puedan redundar en daño de otros individuos y de la misma sociedad y bastará para favorecer e impulsar el constante progreso moral de la sociedad.*
>
> (KROPOTKIN: 1973, p. 183)

7.3. LA VANGUARDIA Y LAS MASAS

Hay que partir, por tanto, desde abajo, siempre desde abajo, renunciando a cualquier imposición, y ahí encontraremos

el principio de una nueva organización, esta vez mucho más fecunda y más ordenada que la anterior. Se parte de una gran confianza en la capacidad espontánea del pueblo y en las posibilidades creadoras que puede tener el romper todas las barreras que actualmente dificultan la libre expansión de las iniciativas populares. Pero, al mismo tiempo, los anarquistas han insistido con frecuencia en el papel imprescindible que deben desempeñar las minorías conscientes para que el proceso no llegue a estancarse, o para que no se acepte resignadamente una situación de explotación y opresión que beneficia tan sólo a unos pocos. A veces incluso de forma dura y condenatoria, habitualmente de forma más suave, comprendiendo las circunstancias sociales que han generado esa situación de pasividad, pero lo que no dejan de reconocer todos constantemente es que la historia ha avanzado a golpe de minorías adelantadas y valientes que, posteriormente, con su ejemplo y su entrega, han conseguido arrastrar a un pueblo que permanecía dormido (MELLA: 1976, página 43). Su gran esfuerzo va a estar encaminado a conseguir una organización en la que sea posible conjugar esa presencia de unas minorías conscientes y preparadas con unas masas a las que nadie, excepto ellas mismas, puede nunca liberar.

Posiblemente, el que se plantea de forma más cruda el problema por primera vez es el mismo Bakunin. Su punto de partida es, precisamente, la constatación de que, debido a sus condiciones de existencia, a su falta de instrucción, a la obligación de trabajar constantemente, los obreros no tienen la instrucción suficiente para pasar de las reivindicaciones concretas a otras más generales y abstractas, más revolucionarias, en definitiva. Pero esta constatación, similar a la que podía haber hecho Marx o más adelante Lenin, no lo lleva a suponer la necesidad de una minoría dirigente, ni a hablar de la gran canalla popular en sentido despectivo, como carne de toda reacción.

> *En vano el obrero sufre: la costumbre lo ablanda. Se deja deslizar cuesta abajo. El esfuerzo le pesa. Lo desconocido le causa miedo, igual que un vulgar burgués. Resuelve acallar toda su ira y todo su rencor. El campesino, más taimado, esconde aún más una y otro, y se resigna mejor. Pero todo eso no es más que una superficie engañadora. Tenía que aprender a recurrir a todas sus pasiones, únicamente contenidas por los gendarmes, la ley, el ejército y la cobardía. Sed los primeros en golpear; dad el ejemplo. Debéis tener, además de audacia, un odio tenaz, que nunca se desanime. Veréis cómo brota la revolución tanto en los campos como en las ciudades.*
>
> (BAKUNIN: 1975, p. 103)

De ahí la necesidad de fundar la Alianza, para garantizar la orientación revolucionaria de la Internacional e impedir que se dedicara a reivindicaciones concretas sin ninguna proyección realmente revolucionaria. Esa vanguardia es, por tanto, necesaria, pero sólo para catalizar y estimular las energías revolucionarias del pueblo, nunca para imponer la revolución.

Cuando a principios de siglo se vuelve a discutir la presencia de los anarquistas en las nuevas organizaciones sindicales el tema de la función de los anarquistas en la organización revolucionaria y su relación con la base obrera vuelve a plantearse. La solución ofrecida sigue siendo la misma. Por una parte, se considera al anarquismo como una aspiración más global, que no debe restringirse tan sólo a la acción sindical, sino que debe abarcar más campos de la vida social; por otra parte, la acción sindical puede quedarse siempre restringida a actuaciones puntuales sin sentido revolucionario, dada la insuficiente preparación y conciencia de los trabajadores. Por eso, los anarquistas

> *debemos estar siempre con el pueblo y cuando no consigamos hacerle pretender mucho, procurar que por lo menos pretenda algo, y debemos esforzarnos para que aprenda, poco o mucho, lo que quiera, a conquistarlo por sí mismo y a que luche contra el que está en el gobierno o quiera ser gobierno.*
>
> (MALATESTA: 1975-A, p. 236)

> *Los organizaciones obreras son la verdadera fuerza capaz de llevar a cabo la revolución social, después de que el sueño del proletariado se haya realizado, primero por actos individuales, después por actos colectivos de huelgas, levantamientos cada vez más amplios; allí donde las organizaciones obreras*

no se han dejado conquistar por los señores "conquista de poderes" y han seguido avanzando mano a mano con los anarquistas (...) han obtenido, por una parte, resultados inmediatos (...) y, por otra parte, han hecho una amplia propaganda de la revolución social, la que tendrá lugar no a partir de esos señores de arriba, sino desde abajo, desde las organizaciones obreras.

(Kropotkin: 1976, p. 262)

El pueblo es, en definitiva, más revolucionario que los propios anarquistas, pero es necesario encauzar esa rebelión popular hacia objetivos mayores. Los anarquistas deben ser como el fulminante en la carga explosiva; su misión es educar y convencer para que el pueblo asuma su propia liberación. Apoyados en su preparación previa, material, intelectual y moral, deben convertirse en minoría de vanguardia, capaz de orientar a las muchedumbres y llevarlas al triunfo final; provocadores de la revolución,

no debemos imponer a las masas el socialismo ni ningún valor de los que se consideran un bien, sino provocarlo (...). No queremos encadenar el futuro a sistemas cuya eficiencia desconocemos, no queremos privar a las fuerzas desencadenadas por la revolución de su desenvolvimiento completo y libre (...). Nosotros tenemos bastante con suscitar las fuerzas de la revolución destructivas y con velar por el desenvolvimiento libre del proceso constructivo revolucionario, impidiendo la injerencia del viejo tabú de la autoridad.

(Elorza: 1972, pp. 347-351)

La cita corresponde a Abad de Santillán, protagonista de un debate serio y profundo sobre las relaciones del anarquismo y el movimiento obrero, que tuvo en España su realización práctica en las relaciones entre la F.A.I. y la C.N.T. Ahora bien, estando la teoría clara, y también en parte la práctica, las relaciones de la vanguardia anarquista con las masas obreras no fueron siempre lo correctas que esa teoría podría dar a suponer; sin duda alguna, se cayó con cierta frecuencia en manipulaciones y dirigismos difíciles de compaginar con la teoría; fue un problema nunca totalmente resuelto y siempre renovado, si bien es cierto que se tuvo conciencia de que no se había logrado resolverlo del todo (García: 1977, págs. 45-50).

7.4. El principio federativo

El anarquismo no es más que esto; arreglo de todos los asuntos por medio de pactos libres. Nada de deliberaciones y decretos de la multitud. Nada de abdicaciones ni de representantes privilegiados, investidos de facultades legislativas. Que el pueblo proceda por sí mismo a la organización de la vida social. Que cada uno ponga manos a la obra, juntándose con aquellos que persigan idénticos fines. Que las asociaciones libremente formadas, libremente se concierten para la común empresa. La organización futura, la organización anarquista, no será un producto forzado de un plan preconcebido, sino una resultante de los acuerdos parciales de los individuos y de los grupos, según las circunstancias y la capacidad del pueblo en el momento.

(Mella: 1978, p. 120)

El concepto clave sobre el que se va a articular la propuesta constructiva de los anarquistas va a ser siempre el del contrato libre; la única manera de ofrecer una organización social no autoritaria ni jerarquizada es recurrir a contratos libremente establecidos entre los miembros de esa sociedad; se trata de cambiar las relaciones de subordinación, presentes en toda sociedad con Estado, y establecer relaciones de coordinación y coexistencia.

El anarquismo busca hacer compatibles la libertad y la convivencia social, la defensa del individuo y la necesaria organización, todo ello a través de contratos libres, es decir, contratos realizados sin condiciones, sin coacciones de ningún tipo. En este orden distinto de cosas, el gobierno deja de ser necesario y se procede a una descentralización radical de las instancias de decisión, a una especie de atomización del poder, que así deja de tener un centro; la vida social descansa, pues, sobre relaciones jurídicas voluntarias, esto es, sobre cláusulas

libremente pactadas entre los interesados, provechosas para todos ellos, permanentemente revisables y revocables; contratos libres que van creciendo hasta tejer toda una red social que se adecua perfectamente a las necesidades reales de la sociedad y que tiene como núcleo vertebrador el apoyo mutuo (Díaz: 1978, pág. 64). Conviene de todas formas tener en cuenta esto último que decíamos: no se trata simplemente de descentralización o de federalismo, porque ese esquema, aunque con ciertas dificultades, también puede aplicarse a sociedades estatales y capitalistas. El contrato, como ya vio Proudhon, debe ser la base de una nueva sociedad en la que desaparezca el Estado y la propiedad, por lo que el federalismo irá unido siempre a la autogestión y al control obrero. El federalismo debe ser, por tanto, socialista, pues, de lo contrario caeríamos en el nacionalismo, movimiento que fue duramente criticado por todos los anarquistas, ya desde Proudhon, que veían en él no un avance de la sociedad, sino la reproducción del principio estatal y autoritario a pequeña escala (Woodcock: 1962, pág. 125).

En Proudhon, el principio federativo se convierte en el equilibrio entre la libertad y la autoridad; se salvaguarda la autonomía de cada uno, desapareciendo el gran Leviatán opresivo: sólo quedan contratos precisos, limitados, contratos sinalagmáticos y conmutativos, con permanente derecho a la secesión. Puede haber una organización e incluso una jerarquía entre estos diversos contratos, pero es una jerarquía espontánea, que va de lo simple a lo complejo, de abajo a arriba, que no anula la diversidad y la complejidad de la vida real.

> *La sociedad está centralizada en toda su estructura, pero la centralización se realiza de abajo a arriba, o si se prefiere, desde la circunferencia hacia el centro, según su movimiento espontáneo, sin que cada función deje de gobernarse por sí misma: agrupaciones territoriales o comunas, agrupaciones funcionales o federaciones de oficios, agrupaciones innumerables de afinidades personales, todas encuentran una armonía cambiante en las múltiples combinaciones de este orden pluralista.*
>
> (Mounier: 1961, p. 694)

Puestas así las cosas, podríamos hablar de gobierno, pero un gobierno entendido como administración de las cosas, como coordinación de las infinitas iniciativas. Es un gobierno democrático en el sentido radical que ya había planteado Rousseau; un gobierno de mandatarios, no de delegados, de agrupaciones no muy numerosas ni extensas, para garantizar así el control del poder y las iniciativas individuales, evitando también el deseo expansionista de todos los estados.

> *Así, ¡cosa admirable!, la zoología, la economía y la política están aquí de acuerdo para decirnos: la primera, que el animal más perfecto, el que está mejor servido por sus órganos y, por consiguiente, el más activo, el más inteligente y el mejor constituido para dominar a los otros, es aquel cuyas facultades y cuyos miembros estén más especializados, más* seriados, *más coordinados; la segunda, que la sociedad más productiva, más rica, más preservada de la hipertrofia y del pauperismo, es aquella en que el trabajo está más dividido, la competencia es más completa, el cambio más leal, la circulación más regular, el salario más justo, la propiedad más igual, y las industrias todas están mejor garantizadas las unas por las otras; la tercera, por fin, que el gobierno más libre y más moral es aquel en que los poderes están mejor divididos, la administración mejor distribuida, la independencia de los grupos más respetada, las autoridades provinciales, las cantonales, las municipales, mejor servidas por la autoridad central: en una palabra, el gobierno federativo. Así, del mismo modo que el principio monárquico o de autoridad tiene por primer corolario la asimilación o la incorporación de los grupos que se van agregando –en otros términos, la centralización administrativa, lo que podría aún llamarse la comunidad de la familia política–; por el segundo corolario, la indivisión del poder, por otro nombre el absolutismo; por tercer corolario, el feudalismo agrario e industrial; el principio federativo, liberal por excelencia, tiene por primer corolario la independencia administrativa de las localidades reunidas; por segundo, la separación de los poderes en cada uno de los Estados soberanos; por tercero, la federación agrícola-industrial.*
>
> (Proudhon: 1977, p. 151)

Bakunin continuará este planteamiento de Proudhon sin grandes variaciones:

> *los adherentes de la Liga deberán tender con todos sus esfuerzos a reconstituir sus patrias respectivas a fin de reemplazar en ellas la antigua organización fundada de arriba a abajo sobre la violencia y sobre el principio de la autoridad, por una organización nueva que no tenga otra base que los intereses, las necesidades y las atracciones naturales de los pueblos, ni otro principio que la federación libre de los individuos en las comunas, de las comunas en las provincias, de las provincias en las naciones, en fin, de éstas en los Estados Unidos de Europa primero, y, más tarde, del mundo entero.*
>
> (Bakunin: 1977)

Sólo así se podrá alcanzar la unidad y la solidaridad real de toda la humanidad. La obra de Kropotkin *El apoyo mutuo* es, por su parte, un intento de probar, en la evolución animal y en la historia de las sociedades humanas, que sólo el libre acuerdo común basado en el apoyo mutuo es la base de la sociedad.

7.5. La autogestión

Pero, como acabamos de decir, no basta con la federación política o con la descentralización; como decía Bakunin, los estados sureños de Estados Unidos eran mucho más federales que los del Norte, pero era un federalismo basado en la esclavitud; es decir, no era un federalismo socialista.

> *Sin embargo, no está dicha la última palabra. Por justa y severa que sea en su lógica la constitución federal, por garantías que en su aplicación ofrezca, no se sostendrá por sí misma mientras no deje de encontrar incesantes causas de disolución en la economía pública. En otros términos, es preciso dar por contrafuerte al derecho político el derecho económico. Si están entregadas al azar y la ventura la producción y la distribución de la riqueza; si el orden federal no sirve más que para la protección y el amparo de la anarquía mercantil y capitalista; si por efecto de esa falsa anarquía la sociedad permanece dividida en dos clases, la una de propietarios capitalistas-empresarios y la otra de jornaleros, la una de ricos y la otra de pobres, el edificio político será siempre movedizo. La clase jornalera, la más numerosa y miserable, acabará por no ver en todo sino un desengaño; los trabajadores se coaligarán, a su vez, contra la clase media, y ésta, a su vez, contra los trabajadores; y degenerará la Confederación, si el pueblo es el más fuerte, en democracia unitaria; si triunfa la clase media, en monarquía constitucional.*
>
> (Proudhon: 1977, p. 147)

El anarquismo es una opción de clase cuya coincidencia con el liberalismo radical es superficial y sólo alcanza a los argumentos que emplean ambos en contra del Estado fuerte y centralizado.

El mutualismo proudhoniano no sólo debe completar el federalismo político, sino que es previo y más importante; de hecho, él insistió en que había que abandonar la política para dedicarse a la tarea social y económica. Por otra parte, al margen de consideraciones éticas, Proudhon intenta mostrar que la estructura autogestionaria es una exigencia implícita en las mismas bases objetivas del desarrollo económico; el avance de la sociedad sólo se puede alcanzar a través de la participación de los trabajadores en la gestión, es decir, a través de la autogestión (Massari: 1975, pág. 58). Bakunin mantuvo, siguiendo y ampliando a Proudhon, una concepción colectivista de la organización económica de la sociedad; sin embargo, Bakunin no profundizó excesivamente en el tema y siguió con una fórmula de autogestión que, defendiendo la propiedad colectiva de los medios de producción, de la tierra, la abolición de la herencia, mantenía el salario como forma de distribución de la producción; salario que se distribuiría de acuerdo con el trabajo de cada uno. Sin embargo, el proyecto autogestionario colectivista se vería enseguida superado dentro del anarquismo por un proyecto más radical, el del comunismo libertario, introducido por Kropotkin, no sin producirse antes unas duras polémicas, especialmente en España (Álvarez Junco: 1976, página 354).

Kropotkin va a atacar ese sistema, tanto por motivos de coherencia socialista como de un análisis distinto de la economía y de las posibilidades de un sistema alternativo. En *La conquista del pan* y en *Campos, fábricas y talleres,* expone la crítica a sus antecesores *y* la nueva forma de entender la autogestión. Kropotkin ataca especialmente el mantenimiento del salario como sistema de organización social; está claro que el salario está en el origen del capitalismo y mantiene una profunda vinculación con el sistema de propiedad privada. Por otra parte, el salario supone grandes dificultades desde el momento en que se pretende decidir la parte que le corresponde a cada uno; son muchos los que colaboran en la obtención de cualquier producto, haciendo imposible la atribución de la aportación de cada uno, al margen de que, si distinguimos los salarios, terminaremos reproduciendo las clases sociales desiguales. El socialismo debe organizarse de forma radicalmente distinta; hay que partir del principio de que cada uno contribuya según su capacidad y a cada uno se le dé conforme a sus necesidades. Eso es lo único coherente con la nueva ética propuesta por los socialistas libertarios; además, una vez establecido ese sistema más racional de trabajo, y contando con los avances de la ciencia, no habrá problemas de escasez, sino más bien de abundancia, lo que permitirá la "toma del montón", célebre expresión que resumía perfectamente el optimismo de ese esquema comunista.

El anarquismo español siguió debatiendo ampliamente el proyecto de organización social y revolucionaria, al mismo tiempo que mantenía en el seno de su organización un esquema fuertemente descentralizado y autogestionario, con las federaciones locales como núcleo integrador de la organización y como modelo de la sociedad futura. Abad de Santillán es un pensador que experimenta una evolución desde un comunismo de corte kropotkiniano, hasta un modelo más organizado, aunque manteniendo en ambos casos el mismo impulso ético y autogestionario que estaba presente en los anteriores. Su propuesta irá encaminada a hacer compatibles una doble línea de Federación autogestionaria: por industrias y por regiones. El punto de partida en la organización industrial está constituido por los consejos de fábrica, pasando después a las secciones de los sindicatos, el Consejo Local, el Consejo Regional y, por último, el Consejo Federal, pero añadiendo a todo ello la negativa a establecer un programa cerrado de antemano, un esquema rígido que terminaría impidiendo la libertad de iniciativa y de coordinación (ABAD DE SANTILLÁN: 1978). El modelo de Santillán intenta adecuarse mejor al avance y mayor complejidad industrial, pero no se presenta enfrentado al comunismo radical, excepto en el sentido de que, en su opinión, éste se adaptaría peor a esas nuevas necesidades; siendo más válido en pequeños núcleos rurales. El hecho es que en la única posibilidad histórica que tuvieron los anarquistas de desarrollar sus presupuestos organizativos –en la revolución española de 1936–, aplicaron tanto el comunismo libertario más simplificado como el sistema más elaborado de las colectividades, y ambos, teniendo en cuenta las circunstancias, mostraron que el planteamiento anarquista era viable (GARCÍA: 1977).

8 - Un talante ético

8.1. Contra una sociedad inmoral

Es cierto que los anarquistas fueron más allá del socialismo utópico en el sentido de que no se limitaron a proponer reformas morales o cambios políticos, sino que realizaron un riguroso análisis del sistema capitalista, denunciaron las condiciones económicas de explotación y propusieron el comunismo, desde una clara opción de clase, como único medio de solucionar los problemas de las clases trabajadoras y de todos los demás marginados de la sociedad. Pero también es cierto que nunca abandonaron ni la crítica política ni mucho menos la crítica moral de la sociedad burguesa. Precisamente, una constante en todos sus escritos es el talante moral que impregna su manera tanto de enfocar la crítica de la sociedad burguesa, como la respuesta revolucionaria que se debe dar a la misma; la necesidad moralizante nunca es abandonada, lo que en cierto sentido puede ayudar a explicar su arraigo en países como España (Álvarez Junco: 1976, pág. 197). Es la indignación ante los males de la sociedad presente –males que no consideran como algo necesario, sino como resultado de opciones morales negativas– la que produce una reacción de rebeldía total, como expresan estas palabras de Proudhon:

> *¿De dónde me viene esta pasión por la justicia que me atormenta, irrita y apesadumbra? No puedo explicármelo. Sólo sé que es mi Dios, mi religión y mi ser, y que si trato de justificarla con argumentaciones filosóficas, fracaso en el empeño.*
> (Joll: 1968, p. 62)

Si repasamos, por ejemplo, la obra de Anselmo Lorenzo, destacaríamos ese talante ético que va a inspirar la crítica de la sociedad y los medios que se van a proponer para modificarla. El progreso es un acto de justicia, es la implantación de la justicia; el origen de las desigualdades no procede tanto de la apropiación de un excedente de producción como del afán de do-

minio, de vivir a costa de otros hombres: la organización obrera deberá mostrar en su funcionamiento interno un tipo de relaciones opuestas a las vigentes en la actual sociedad, basadas en la solidaridad, en la ausencia de competencia y de espíritu de lucro. La burguesía es doblemente despreciable: por un lado, ha traicionado el ideal de progreso y emancipación que la animaba en sus primeros tiempos, y, una vez en el poder, se ha convertido en una clase opresora y explotadora; por otra parte, mantiene como orden social una situación plagada de vicios, de corrupción, renegando en la práctica de los altos principios morales, como el amor al prójimo. Será, posiblemente, la hipocresía moral de la burguesía y su corrupción, una de las cosas más irritantes para los anarquistas, crítica que, como ya vimos, se agudiza si se dirige al clero, al servicio del orden burgués (LORENZO: 1974).

Hay por tanto una crítica contra una clase social, corrompida en parte porque, acostumbrada a vivir del expolio, a renunciar al valor del trabajo, termina cayendo en los peores vicios. Pero hay también una crítica a la sociedad actual en la medida en que es corruptora, en que conduce a la desesperación y al vicio a las masas desheredadas y carentes de los medios suficientes de realización personal.

> *Todo individuo humano, sin excepción, no es sino un producto involuntario del medio social y natural. Cuatro son las causas de la inmoralidad del hombre:* 1) la carencia de higiene e instrucción racionales; 2) la desigualdad en las condiciones económicas y sociales; 3) la ignorancia de las masas *que emana naturalmente de su situación; y 4) la consecuencia inevitable de todas esas circunstancias:* la esclavitud. *La educación, la instrucción y la organización de la sociedad sobre una base de libertad y de justicia van a tomar el lugar del castigo. Durante el período de transición más o menos prolongado que necesariamente seguirá a la revolución social, la sociedad, al tener que defenderse de individuos incorregibles –no criminales, sino peligrosos– nunca le aplicará otra forma de castigo salvo el colocarlos más allá de los límites de sus garantías y de su solidaridad, es decir, el castigo de expulsarlos.*
>
> (BAKUNIN: 1973-A, p. 148)

Las simpatías de los anarquistas por los marginados proceden precisamente de considerarlos víctimas de una sociedad corruptora, regida por la lucha del más fuerte, que condena a la mayoría a vivir en condiciones ínfimas. Toda la imaginería y la literatura popular de inspiración anarquista insiste en ese tema, dividiendo el mundo claramente entre los malos –burgueses– y las víctimas (LITVAK: 1981, pág. 63). Los mismos anarquistas procuraban, en su vida cotidiana, criticar los vicios provocados por la sociedad, realizando campañas contra el alcoholismo y la prostitución, y también procuraban proponer una forma distinta de vivir. Por otra parte, no admitían la diferencia entre presos políticos y presos sociales; todos serían víctimas de un mismo orden social inicuo que empuja a los hombres a cometer actos delictivos; aunque esta sociedad sólo considera delictivos algunos hechos, especialmente los que atentan contra la propiedad privada, pero no los que suponen robar al obrero el producto de su trabajo. La revolución tendrá como consecuencia suprimir la casi totalidad de estas condiciones corruptoras de la humanidad, potenciando los instintos de solidaridad y apoyo mutuo* que, incluso aquí, se mantienen. Por eso, el primer deber de un revolucionario será abolir las cárceles (KROPOTKIN: 1977-11, pág. 70).

El blanco central de su crítica va a ser la insolidaridad, el espíritu de competición y de lucha, el deseo de triunfo a costa de los demás como eje del sistema capitalista, siendo el dinero el paradigma de lo que ofrece este sistema, por lo que en las propuestas más radicales se propondrá siempre la supresión del dinero en la nueva sociedad.

> *El principio de la recompensa no estimula ni al más fuerte ni al más hábil, ni al más inteligente; pero sí reduce a impotencia absoluta y miseria perpetua al débil, al inhábil y al torpe. Si para los primeros es fácil obtener un buen premio, es claro que la conciencia de éste no los estimula. Si para los segundos es casi imposible conseguir el mismo premio, y de hecho lo obtienen cada vez menor, es evidente que se los empuja a la desesperación y al suicidio. Se paga, se nos dirá, la aptitud, se retribuye el mérito, se recompensa la inteligencia. Y bien: una mayor aptitud, una mejor disposición para el trabajo, signifi-*

ca siempre menor gasto de energía; por tanto, menos necesidades que satisfacer. Organismos más ricos en propiedades vitales aquéllos, mantiénense más fácilmente que éstos. Dar más al que menos necesita equivale a colocar lo superfluo al lado de la miseria en constante oposición.

(Mella: 1975, p. 37)

8.2. La solidaridad

Frente a ese orden burgués corrompido y corruptor, la propuesta anarquista va a ser clara y tajante: el eje de la nueva moral que se propone es la solidaridad, el apoyo mutuo. En torno de él gira lo mejor que la humanidad lleva consigo, y toda la historia no es más que el progresivo desarrollo y afianzamiento del apoyo mutuo, a pesar de las dificultades y presiones que recibe de parte de los diferentes mecanismos de opresión y explotación*. Se trata, por tanto, de construir el comunismo libertario, es decir, una sociedad en la que la solidaridad entre sus miembros, la desaparición de la competencia, el apoyo mutuo, la participación colectiva en las decisiones y proyectos sociales, sean reales y posibles. La definición de la libertad, como ya vimos, implica una dimensión solidaria de la misma, pues sostiene que la libertad no es nunca algo que se pueda disfrutar en solitario, sino que depende de la libertad de los demás; mientras haya esclavos en el mundo, yo tendré que estar con los amos o con los esclavos, es decir, tendré que desentenderme de las personas que sufren la explotación y la opresión, o tendré que luchar junto a ellas para lograr su liberación y la mía al mismo tiempo.

El gran esfuerzo teórico de Kropotkin consistió, en parte, en basar esa solidaridad en toda una interpretación de la evolución natural y social.

Cuando estudiamos el mundo animal y queremos comprender la razón de la lucha por la existencia, sostenida por todos los seres vivientes contra las circunstancias adversas y contra sus enemigos, comprobamos que cuanto más el principio de solidaridad igualitaria se desarrolla en un grupo animal, convertido en costumbre, más posibilidades tiene de sobrevivir y salir triunfante de la lucha contra los elementos y contra sus enemigos. Cuanto mejor cada miembro de la sociedad comprende la solidaridad para con los demás, mejor se desarrollan en ellos esas dos cualidades que son los factores principales de la victoria y del progreso: de una parte, el valor, y la libre iniciativa del individuo, de la otra (...). Sin confianza mutua no hay lucha posible, no hay valor, no hay iniciativa, no hay solidaridad, no hay victoria; es la derrota segura. Volveremos algún día sobre este asunto, y podremos demostrar, con lujo de pruebas, cómo en el mundo animal y humano la ley del apoyo mutuo es la ley del progreso; y cómo el apoyo mutuo, cual el valor y la iniciativa individual, que de él proviene, aseguran la victoria de la especie que mejor lo sabe practicar.

(Kropotkin: 1978, p. 35)

El apoyo mutuo se convierte de esta manera en la espina dorsal de su propuesta social y moral; el intento de fundamentar biológicamente la solidaridad no hace más que reforzar la convicción profunda de que la solidaridad es la clave de una humanidad distinta y mejor.

Bakunin, por su parte, vincula, como ya vimos, la libertad con la solidaridad, pues sólo solidariamente podemos alcanzar nuestra propia libertad; pero, por su parte, va a basar esa solidaridad en el respeto profundo a la dignidad inalienable de todo ser humano:

Toda moralidad humana (...), toda moral colectiva e individual reposa esencialmente en el respeto humano. *¿Qué entendemos por respeto humano? Es el reconocimiento de la humanidad, del derecho humano y de la humana dignidad de todo hombre, cualquiera que sea su raza, su color, el grado de desenvolvimiento de su inteligencia y de su moralidad misma. Pero si ese hombre es estúpido, malvado, despreciable, ¿puedo respetarlo? Claro está, si es todo eso me es imposible respetar su villanía, su estupidez, su bestialidad; éstas me disgustan, me indignan; contra ellas en caso de necesidad tomaré las medidas más enérgicas hasta matarlo si no me queda otro medio de defender contra él mi vida, mi derecho o lo que me es respeta-*

ble y querido. Pero en medio del combate más enérgico y más encarnizado, y en caso de necesidad mortal contra él, debo respetar su carácter humano. Mi propia dignidad de hombre no existe más que a ese precio.

(Bakunin: 1977, p. 149)

Desde aquí podremos recuperar el sentido de la libertad, la igualdad y la fraternidad, tres metas que aparecieron juntas en la historia y que deben seguir juntas si no queremos que pierdan su sentido, a pesar de que la burguesía, con hipocresía difícilmente ocultable, las ha separado, generando una sociedad de explotación y opresión.

Malatesta continuará en la misma línea, atacando en cierto sentido el biologismo de Kropotkin y poniendo más el acento en la solidaridad como decisión libre del ser humano; no importa mucho saber de dónde procede exactamente ese sentimiento de solidaridad, lo importante es que la moralidad consiste en su desarrollo, en oponer el principio del amor mutuo al principio del egoísmo insolidario. La solidaridad aparece entonces como camino y como meta:

La solidaridad, *es decir, la armonía de intereses y de sentimientos, el concurso de cada uno al bien de todos y de todos al bien de cada uno, es la única posición por la que el hombre puede explicar su naturaleza y lograr el más alto grado de desarrollo y el mayor bienestar posible. Tal es el fin hacia el que marcha sin cesar la humanidad en sus sucesivas evoluciones, constituyendo el principio superior capaz de resolver todos los actuales antagonismos, de otro modo insolubles, y de producir como resultado el que la libertad de cada uno no encuentre el límite, sino el complemento y las condiciones necesarias de su existencia en la libertad de los demás. La* solidaridad *es, pues, la condición en cuyo seno alcanza el hombre el más alto grado de seguridad y de bienestar; por consiguiente, el mismo egoísmo, o sea, la consideración exclusiva de su propio interés, conduce al hombre y a la sociedad hacia la solidaridad, o, dicho de otro modo, egoísmo y altruismo –consideración de los intereses de los otros– se confunden en un solo sentimiento, de igual modo que en un solo interés se confunden el del individuo y el de la sociedad.*

(Malatesta: 1975-B, p. 202)

8.3. Una ética vitalista

La insistencia constante y machacona en la libertad confirió al anarquismo, indiscutiblemente, un cierto aire ascético, casi puritano, especialmente por el tinte moralista que daba a toda la vida del individuo y a esa solidaridad que ponía como centro. Ya Bakunin había dicho que no se puede ser moral en la vida pública sin serlo en la vida privada, ni viceversa. Del mismo modo, Kropotkin insiste en que el apoyo mutuo desemboca en un “ama al prójimo como a ti mismo”, de innegables resonancias cristianas, y en la misma línea se situará Malatesta. Llevando hasta el final este sentido ético de la revolución y esta búsqueda de la justicia social como meta más importante, los habitantes del pueblo de Membrilla explicarán su obra revolucionaria durante 1936 con una afirmación definitiva: “En Membrilla no se socializó la riqueza, se socializó la pobreza”.

Pero, como bien decía Malatesta en la cita que acabamos de incluir, la solidaridad altruista no se debe oponer al egoísmo, sino que se complementan, del mismo modo que la exaltación del individuo no está reñida en ningún momento con la dimensión social y comunitaria de ese individuo. Al igual que la libertad individual se ampliaba con la libertad comunitaria, el egoísmo, el pleno desarrollo de las propias capacidades, no se ve dificultado por la solidaridad o el altruismo, sino que encuentra en él su más cabal expresión. No parece oportuna, por tanto, la división en dos anarquismos, como sugiere algún autor:

La praxis del movimiento demostró que su valor ético excedía ampliamente del de este planteamiento, aunque, también en el terreno práctico, se escindió entre quienes se abstenían de fumar y beber y durante alguna insurrección triunfante cerraban bailes y cafés, y quienes se negaban a aceptar diariamente los cauces establecidos para la reforma de la sociedad y postu-*

laban, a la larga, la implantación del reinado del placer y la liberación de la ética calvinista del trabajo o de la estoicocristiana general del sufrimiento y la sumisión.

(Álvarez Junco: 1976, p. 133)

Los anarquistas propugnaron, es cierto, el derecho a satisfacer todas nuestras necesidades, las actuales y las que pueden ir surgiendo en momentos posteriores de la evolución de la sociedad; pero no desde el egoísmo, sino desde la exigencia de una sociedad que no fuera un cúmulo de represiones para la felicidad material de las personas.

Es decir, el fondo de la ética anarquista sería, en este sentido, vitalista. Kropotkin, indiscutible paladín del apoyo mutuo, lo expone con claridad.

Buscar el placer, evitar el dolor, es el hecho general (otros dirán la ley) del mundo orgánico: es la esencia de la vida. Sin este afán por lo agradable, la existencia sería imposible. Se disgregaría el organismo, la vida cesaría. Así, pues, cualquiera que sea la acción del hombre, cualquiera que sea su línea de conducta, obra siempre obedeciendo a una necesidad de la naturaleza. El acto más repugnante, como el más indiferente, o el más atractivo, son todos igualmente dictados por una necesidad del individuo. Obrando de una u otra manera, el individuo lo hace porque en ello encuentra un placer, porque se evita, de este modo, o cree evitarse una molestia. He aquí un hecho perfectamente determinado, la esencia de lo que se ha llamado la teoría del egoísmo.

(Kropotkin: 1978, p. 27)

Pero evidentemente se busca el placer y el bienestar de toda la humanidad, hasta el punto de que lo bueno sería lo que beneficia a toda la comunidad, mientras lo malo sería lo que la perjudica. Y la raíz de este comportamiento ético habría que buscarla en la vida misma y su plena expansión. El origen del deber

ha dicho Guyau, es el sentimiento de su propia fuerza, es la vida que se desborda, que busca esparcirse. *Sentir interiormente lo que uno es* capaz *de hacer, es tener conciencia de lo que se ha dicho* el deber de hacer. *El impulso moral del deber que todo hombre ha sentido en su vida y que se ha intentado explicar por todos los misticismos del deber, no es otra cosa que una superabundancia que pide ejercitarse, darse, es al mismo tiempo la conciencia de un poder. Toda energía acumulada ejerce presión sobre los obstáculos colocados ante ella.* Poder *obrar es* deber *obrar. Y toda esa* obligación *moral, de la cual se ha hablado y escrito tanto, despojada de toda suerte de misticismo, se reduce a esta verdadera concepción:* la vida no puede mantenerse sino a condición de esparcirse.

(Kropotkin: 1978, p. 45)

Guyau había planteado esa identificación de la moral con la expansión vital de forma correcta.

La parte de la moral fundada única y sistemáticamente sobre los hechos positivos puede definirse así: la ciencia que tiene por objeto todos los medios de conservar *y* acrecentar *la vida, material e intelectual. Las leyes supremas de esta moral serán idénticas a las más profundas leyes de la vida misma y, en algunos de sus más generales teoremas, valdrán para todos los seres vivientes.*

Para añadir a continuación el carácter abierto y fecundo de este principio vitalista, en ningún modo cerrado sobre el propio individuo:

Vida es fecundidad y, recíprocamente, la fecundidad es la vida rebosante, es la verdadera existencia. Hay una cierta generosidad inseparable de la existencia, y, sin la cual se muere, se agota uno interiormente. Es preciso florecer: la moralidad, el desinterés, es la flor de la vida humana.

(Guyau: 1978, pp. 68 y 77)

La ética vitalista se completa con la ética solidaria, siendo las dos expresión de una riqueza de existencia que no se agota en el propio individuo, así como del reconocimiento de la dimensión social del ser humano. Por eso Mella denunciará con

dureza la sociedad burguesa, que hace compatible la predicación de un amor abstracto y vacío de contenido con un egoísmo despiadado que aniquila a la mayor parte de la población. El amor sólo tendrá sentido en la medida en que se desarrolle sobre la base de la igualdad y de la satisfacción de todas las necesidades; en este sentido, el amor no aparece como forma de acción social, sino más bien como culminación y aspiración definitiva de la humanidad, que una vez satisfechas sus necesidades, podrá ejercer el amor, que pasa a ser así el ideal que se entrevé más allá de la resolución del problema general de la existencia común.

> *Pretendemos que no quede una necesidad sin satisfacer para que la obra de humanización se realice en la amplitud del tiempo, libre de todo obstáculo artificialmente creado. Producto de la humanización del hombre, sin la que no nos distinguiríamos de los demás animales, será el amor a los semejantes. No es pues, ni agente de acción social ni finalidad humana.*
>
> (Mella: 1978, p. 144)

8.4. Sin sanción ni obligación

Siguiendo con Guyau, autor bastante apreciado por los anarquistas y cuyos planteamientos son similares, lo importante es buscar una *moral sin obligación ni sanción, y* así tituló su obra fundamental. Rechaza toda idea de sanción exterior como una compensación o coacción para hacer el bien o evitar el mal. El deber surge de esa fecundidad de la existencia a la que hacíamos mención antes: poder es deber, poder es actuar y la vida grande encuentra su gozo en obrar, así como sufre por no obrar y no salir de sí misma. Nada de coacciones exteriores que sólo suelen servir para coartar la riqueza y la libertad, para imponer la mediocridad.

> *El único elemento respetable y duradero en la idea de sanción, no es ni la noción de pena ni la de recompensa; es la concepción del bien ideal, como algo que debe tener fuerza suficiente de realización para imponerse a la naturaleza e invadir el mundo entero: nos parecería bien que la última palabra en el universo fuese el hombre justo y dulce. Pero este reino del bien que la humanidad sueña, no necesita para establecerse de los procedimientos de la realeza humana. El sentimiento moral puede considerarse a sí mismo como la gran fuerza y el gran resorte del universo; esta ambición de la moralidad de invadir progresivamente la naturaleza, por mediación de la humanidad, es lo que hay más elevado en el dominio filosófico, y es también lo que hay más adecuado para mantener el espíritu de proselitismo. Ningún mito es necesario aquí para excitar el ardor del bien y el sentimiento de la fraternidad universal. Lo que es grande y bello se basta a sí mismo, lleva en sí su luz y su llama.*
>
> (Guyau: 1978, p. 175)

Por su parte, Kropotkin está en la misma línea de Guyau, al que cita con cierta frecuencia. Él también parte de una ética concebida como exuberancia creadora que desemboca espontáneamente en la búsqueda de la felicidad para toda la comunidad. De ahí que rechace todo tipo de coacción como medio de imponer determinados contenidos morales a los demás, y que dedique especial atención a condenar las leyes y las cárceles como instrumentos sociales de represión. La manera de introducir los ideales morales por parte de los anarquistas será siempre recurrir a una mayor ilustración y educación de los hombres, suprimir las desigualdades sociales que originan la mayor parte de los delitos que actualmente conocemos y repudiamos y, por último, persuadir, nunca imponer, este ideal moral del apoyo mutuo a todos. Se trata de aconsejar, no de obligar.

> *Renunciamos a movilizar al individuo en nombre de ideal alguno; todo cuanto nos reservamos es el derecho de expresar francamente nuestras simpatías y antipatías para lo que encontramos bueno o malo. Tal engaña a sus amigos. ¿Es su voluntad o carácter? –¡Sea! Ahora bien, es propio de nuestro carácter, de nuestra voluntad, menospreciar al embustero. Y, una vez que tal es nuestro carácter, seamos francos. No nos precipitemos a él para oprimirlo con nuestro chaleco y tomar-*

lo afectuosamente de la mano como se hace hoy. A su pasión activa, oponemos la nuestra también activa y enérgica.

(Kropotkin: 1978, p. 43)

Hay, sin duda, en estas afirmaciones un cierto exceso de confianza en la bondad natural de los seres humanos y en la posibilidad de llegar a una armonía social en la que los intereses individuales se pueden respetar sin chocar con los intereses colectivos, en la que el egoísmo y el altruismo no sean incompatibles. También Mella propugna un cambio social en el que la coacción moral deje de ser algo impuesto externamente –algo coactivamente añadido a los individuos– para pasar a ser el resultado de una convivencia armoniosa, el beneficioso influjo de la sociedad que moldea nuestro carácter y nuestros actos, reforzando las tendencias mejores que hay en nosotros y haciendo difícil las tendencias negativas. Se trata, por tanto, de destruir todas las barreras levantadas por el egoísmo devastador del privilegio y recuperar la coacción que brota de la solidaridad y del amor, por lo que deja de ser coacción en el sentido en que ahora lo entendemos. Sigue siendo el producto de un acentuado optimismo, aunque Mella termina su folleto reconociendo que esa sociedad en la que la moral podrá realizarse sin sanción ni represión es una meta a la que debemos acercarnos constantemente, pues constantemente se alejará de nosotros hacia realizaciones más perfectas (Mella: 1976-B).

Pero no se trata solamente de un optimismo excesivo; hay también un problema de coherencia doctrinal del que ya hablamos a propósito de la libertad. La libertad es una norma fundamental para un anarquista, algo no negociable; se busca llegar a una sociedad sin coacciones ni imposiciones, pero se busca mediante la libertad, sin procedimientos autoritarios. No es anarquista el que no respeta en otros la libertad que reclama para sí; como dice Malatesta:

Si nosotros, de un modo o de otro, dominamos a los demás y les impedimos hacer lo que quieren, cesamos de ser anarquistas. Libertad, por tanto, para todos y en todo, sin más límites que la igual libertad de los demás: lo cual no *significa –es incluso ridículo tener que decirlo– que admitamos y queramos respetar la "libertad" de explotar, de reprimir, de mandar, que es represión y no libertad.*

(Malatesta: 1975-B, p. 71)

Y Abad de Santillán, en la misma línea que Malatesta, insistirá en que es necesario mantener la libertad con todas sus consecuencias, negarse incluso a imponer la libertad a los demás, admitir la revolución como algo abierto ante un futuro no predeterminado y dejar libertad incluso para equivocarse, para elegir caminos que no llevan a ninguna parte (Abad De Santillán: 1978, página 98).

Podemos entender mejor desde esta perspectiva las diatribas que Bakunin lanza contra al Estado, el cual, basado en la coacción y en la negación de la libertad y la bondad de los súbditos, es un instrumento de degradación y corrupción.

El Estado es, pues, la negación más flagrante, la más cínica y la más completa de la humanidad. *Rompe la universal solidaridad de todos los hombres sobre la tierra y no asocia una parte, más que para destruir, conquistar y subyugar el resto. No cubre con su protección más que a los propios ciudadanos, no reconoce el derecho humano, la humanidad, la civilización más que en el interior de sus propios límites (...). Esto nos explica por qué toda la historia de los Estados antiguos y modernos no es más que una serie de crímenes repulsivos; por qué reyes y ministros presentes y pasados, de todos los tiempos y países: estadistas, diplomáticos, burócratas y guerreros, si se los juzga desde el punto de vista de la simple moral de la justicia humana, han merecido cien, mil veces, la horca o las galeras.*

(Bakunin: 1977, p. 135)

El Estado, por tanto, paradigma de la coacción y la opresión, no sólo no evita el mal, sino que hace que los seres humanos sean peores y cometan acciones más reprobables. El único camino que lleva a un comportamiento ético será siempre el de la libertad y la solidaridad.

8.5. De los fines y de los medios

Entramos así en una última consideración fundamental para poder entender el pensamiento anarquista; desde nuestro punto de vista, su característica central es la formulación y defensa de una concepción ética de la política. Este carácter ético se refleja, entre otras cosas, en la afirmación de que el fin nunca justifica los medios, de que hay medios que nunca jamás nos llevarán al fin propuesto porque contribuyen a perpetuar todos los males que denuncian. A la libertad sólo se llega practicando la libertad; a la solidaridad, practicando la solidaridad; y a la autogestión, practicando la autogestión. Frente a toda una tradición política que tiene sus orígenes en la Baja Edad Media y su máxima expresión teórica en Maquiavelo, los anarquistas van a negar el carácter autónomo de la política y a mantener con perseverancia y coherencia que la política no es una técnica, sino una concepción global de la vida social que debe estar regida por la ética, por el respeto de unos valores fundamentales como la dignidad humana, la solidaridad, la libertad y la autonomía; valores que nunca, bajo ningún concepto, podrán abandonarse.

Podemos continuar la cita de Bakunin donde acabamos de dejarla, aun a riesgo de que pueda resultar algo larga. Bakunin está claramente en contra de todo lo que el maquiavelismo político implica:

> ¡La razón de Estado! *Palabra verdaderamente terrible, porque ha corrompido y deshonrado, en las religiones oficiales y en las clases gubernamentales de la sociedad, más gentes que el cristianismo. En cuanto se pronuncia, todo es callado, todo cesa: la honestidad, el honor, la justicia, el derecho, la piedad misma cesa, y con ella la lógica y el buen sentido: lo negro se vuelve blanco y lo blanco negro, lo horrible humano y las más cobardes felonías, los crímenes más atroces, se convierten en actos meritorios. Maquiavelo, el gran filósofo político italiano, fue el primero que pronunció esta palabra, o que al menos le ha dado su verdadero sentido y la inmensa popularidad de que goza hoy en el mundo de nuestros gobernantes. Pensador realista y positivo si los hay, ha comprendido el primero que los grandes y potentes Estados no podían ser fundados y mantenidos más que por el crimen, por muchos grandes crímenes, y por un desprecio radical hacia todo lo que se llame honradez. Lo ha escrito, explicado y probado con una terrible franqueza. Y como la idea de la humanidad ha sido perfectamente ignorada en su tiempo; como la idea de la fraternidad, no humana sino religiosa, predicada por la Iglesia católica no ha sido entonces, como siempre, más que una horrorosa ironía desconocida a cada instante por los propios actos de la Iglesia; como en su tiempo no se sabía que hubiese algo como un derecho popular, pues los pueblos no han sido considerados nunca más que como una masa inerte e inepta, como una especie de carne de Estados, cortable y conservable sin miramiento y consagrada a una obediencia tierna; como no había allí entonces absolutamente nada, ni en Italia ni en otra parte, que estuviese por encima del Estado, Maquiavelo concluyó con mucha lógica que el Estado era el fin supremo de toda humana existencia, que había que servirlo a todo precio, y que, prevaleciendo el interés del Estado sobre todas las cosas, un buen patriota no debía retroceder ante ningún crimen con ese propósito. Aconseja el crimen, lo manda y hace de él una condición "sine qua non" de la inteligencia política, así como del verdadero patriotismo.*
>
> (Bakunin: 1977, p. 136)

En parte, esta insistencia en la importancia de los medios y la negativa a aceptar cualquier tipo de medios, procede también de la crítica radical que hacía a las morales anteriores, especialmente a la cristiana, por subordinar, en su opinión, la actuación de los hombres a la obtención de un fin lejano o trascendente que termina desvalorizando la vida actual y potenciando comportamientos sumisos y resignados. La conciencia, dirá Proudhon, no debe estar nunca viciada por el propio interés, por lo que hay que rechazar toda moral en la cual la virtud es un simple medio, y

> *el premio de la vida es la razón del respeto de la vida; el de la salud, la razón de la higiene; el deseo de saber, la razón del*

estudio; el de nuestras relaciones pacíficas, la razón de la justicia; el de la felicidad, la propia integridad.

(LUBAC: 1965, p. 241)

Pero, sobre todo, es una cuestión de coherencia la que lleva a no diferenciar los fines de los medios:

Para nosotros, lo más importante no radica en lo que se consigue, porque lo que quisiéramos conseguir es mucho, es la anarquía aceptada y practicada por todos, no es cosa de un día ni un simple acto insurreccional. Lo importante es el método por el cual se consigue lo poco o lo mucho que se consigue. Si, para obtener una mejora de la situación, se renuncia al propio programa integral y se deja de propagarlo y de luchar por él; si se induce a las masas a esperar algo de las leyes y de la buena voluntad de los gobernantes, más que en su acción directa; si se sofoca el espíritu revolucionario, si se deja de provocar el descontento y la irritación, entonces, cualquier ventaja resulta engañosa y efímera, y, en cualquier caso, bloquea los caminos futuros. Pero si, en cambio, no se olvida del propio objetivo final, si se apoyan las fuerzas populares, si se provoca la acción directa y la insurrección, por poco que se consiga de momento, siempre se habrá dado un paso adelante hacia la preparación moral de las masas y la creación de las condiciones objetivas más favorables.*

(MALATESTA: 1975-B, p. 98)

Desde esta perspectiva se comprende mejor cuál fue la posición de los anarquistas frente al uso de la violencia; es algo que en determinadas circunstancias, debido fundamentalmente a la resistencia que ofrecen los poderes establecidos, habría que emplear, si se quiere derribar los obstáculos que se oponen a la liberación de la humanidad, pero nunca se puede justificar por sí misma ni se debe ejercer para obtener mejoras concretas o más amplias.

Yo digo que no es ni anarquista ni humana la justificación de la violencia. Digo más: digo que no es racional ni conveniente para sí mismo que un partido o doctrina de amor, de equidad, de justicia, se convierta en propulsor de la matanza (...). No puedo ni quiero acatar la realidad que me repugna, que me asquea y que me arrolla como ser pensante y como ciudadano libre. La necesidad de la revolución se me impone. Soy, pues, revolucionario porque a la libertad y a la justicia sólo se puede llegar salvando el abismo revolucionariamente. Dadme la posibilidad de una transformación social y dejaré de ser revolucionario. De otra suerte, tan enemigo de la violencia como se quiera, vendré obligado a reconocer que la violencia es una fatalidad de las condiciones de convivencia actuales, y en mi labor modesta de ciudadano que lucha por el bienestar general, no podré hacer más que poner la mayor dulzura posible, el humanismo más vivo, en los términos de la contienda.

(MELLA: 1975, p. 132)

Sin llegar nunca al pacifismo radical de Tolstoi, al que criticaron precisamente por eso, la exaltación radical de la destrucción del sistema vigente no suponía en ningún caso una exaltación de la violencia; es más, dada su concepción global, que hemos intentado exponer a lo largo de los capítulos anteriores, el anarquismo buscó siempre medios menos puntuales y más integrales, como la propaganda o la educación. Ya Bakunin había dicho que los problemas resueltos a la fuerza siguen siendo problemas, y los anarquistas no sólo querían conquistar el poder y vencer, sobre todo querían convencer, y siempre confiaron en que era posible conseguirlo.

9 - Conclusiones

Llegados al final de nuestro trabajo, nos queda la sensación de que se podían y debían decir muchas más cosas, por más que pensamos que están dichas las fundamentales. Una vez más, conviene recordar que resulta imprescindible huir de definiciones confusas y ambiguas del anarquismo, muy usuales en algunos autores que suelen identificarlo con movimientos milenaristas, o con individualismos radicales. Al margen de la posible responsabilidad que tengan los propios anarquistas en eso, pues siempre se mostraron muy receptivos a cualquiera que quería colaborar con ellos en las tareas de criticar la sociedad existente, sigue siendo inadmisible que se incluya a autores como Stirner en muchos trabajos sobre los anarquistas, o que se hable, indiscriminadamente, del terrorismo anarquista finisecular. Nosotros hemos seguido el pensamiento de los grandes fundadores del anarquismo y hemos podido ver que no había nada ni de individualismo ni de terrorismo. El anarquismo es más bien un movimiento que pretende incidir en todas las dimensiones de la vida social, política, económica y cultural, teniendo, por tanto, una concepción de la política como actividad que no se reduce al Parlamento y los partidos y que no se limita a ser una técnica de conservación del poder, sino la plasmación de unos principios éticos en la vida comunitaria de los seres humanos. Por otra parte, el anarquismo, sin renunciar jamás a la defensa y exaltación del individuo y de su innegociable libertad y autonomía, buscó constantemente formas de organización social basadas en la solidaridad y el apoyo mutuo; individuo y colectividad son, sin duda, polos opuestos, pero interdependientes, lo que impide renunciar a ninguno de los dos.

Por otra parte, el anarquismo no es un conjunto de ideas que pueda rastrearse desde los comienzos del mundo griego hasta el siglo XIX. Es, por el contrario, un movimiento que surge en un momento histórico concreto, intenta responder a los problemas específicos de ese momento, y ofrece soluciones originales. Aparece como tal en el siglo XIX, siendo Proudhon el

primer anarquista, aunque sin desarrollar algunos temas; su historia transcurre unida al movimiento obrero y al socialismo, cuyas luchas contra el sistema pretende potenciar e inspirar. En diversos momentos de crisis generalizada se distancia algo del movimiento obrero, pero sólo temporalmente, para incorporarse inmediatamente. Algo similar, pero al contrario, ocurre cuando el anarquismo es aceptado por sectores de la burguesía, especialmente escritores y artistas en general, a finales de siglo: estos sectores sólo recogen una dimensión del pensamiento y la práctica libertarias, dimensión que es parcial y desfigura el auténtico anarquismo, motivo por el cual son rápidamente apartados de éste. Por el mismo motivo, el anarquismo termina cuando termina el movimiento obrero, de tal forma que las manifestaciones de anarquismo posteriores a 1937 ya no responden a ese movimiento, que ha dejado de existir. Esto no quita para que podamos mantener que en los momentos actuales las propuestas anarquistas siguen teniendo sentido, denuncian aspectos muy específicos que caracteterizan el sistema social vigente y resultan imprescindibles para elaborar una propuesta alternativa. Los diversos movimientos sociales actualmente vigentes dan fe de la fecundidad de las grandes líneas del pensamiento anarquista.

Se ha dicho con frecuencia que el anarquismo ha sido maltratado por la historia debido a sus constantes fracasos. Desde luego es criticable la afición de algunos historiadores a contar sólo la historia de los vencedores, lo que les exige además realizar grandes deformaciones y silenciar los acontecimientos y los actores sociales. Pero más curioso resulta que se lo acuse de no haber tenido éxito coma el marxismo, lo cual probaría su inutilidad y falta de realismo. Los anarquistas, ya desde 1920, denunciaron que la revolución había fracasado en Rusia, denuncia que les costó ser absolutamente aniquilados, con un grado de eficacia que no había existido en el zarismo. Sesenta años después serán mayoría los que, como Kropotkin, consideren que, efectivamente, en Rusia no hay socialismo, lo cual no los lleva a ponerse de parte de las críticas y el acoso practicado por las "democracias" occidentales, cosa que tampoco hizo Kropotkin, que siguió considerando peor el sistema capitalista. Al mismo tiempo, tomando por ejemplo el caso de España, no tiene sentido decir que el movimiento anarquista no contribuyó poderosamente a conseguir mejorar las condiciones de vida de las clases trabajadoras; intervinieron constantemente e intervinieron con eficacia y organización, alcanzando éxitos en unos momentos y siendo derrotados en otros, hasta la definitiva derrota del movimiento obrero en las calles de Barcelona en 1937. En los meses en que pudieron aplicar su modelo de sociedad comunista libertaria y autogestionaria hicieron ver que el modelo podía funcionar; aunque, evidentemente, era un modelo más ambicioso que otros.

Y éste es el problema central con el que queremos terminar. El anarquismo tiene quizás el fallo de pedir lo imposible, siendo absolutamente radical. No es que niegue la validez de pequeñas conquistas o avances, pero se niega a ver en ellas más de lo que son, no quiere que se llame socialismo a lo que no pasa de ser pura dictadura del partido, o partido socialista al que no pasa de ser un buen gestor del sistema capitalista. Al pedir lo imposible, la reconciliación definitiva del individuo y la comunidad en un mundo libre y solidario, se convierte en plenamente realista: es capaz de ver y enfrentarse con los mecanismos y estructuras específicas que reproducen constantemente la opresión y la explotación de unos seres humanos por otros. Sin embargo, el estar siempre en la oposición puede resultar fácil e incluso injusto respecto de aquellos que asumen la responsabilidad de intentar llevar a la práctica mejoras concretas; esta actitud sería uno de los mayores riesgos del anarquismo y su talón de Aquiles. Pero también sería su fuerza, pues le permite adquirir una dimensión utópica sumamente fecunda. En efecto, el anarquismo sería un pensamiento utópico, es decir, un pensamiento que, sin renunciar a buscar en cada caso las formas organizativas más adecuadas o a analizar las condiciones específicas socioeconómicas y políticas que perpetúan la opresión y la explotación, se resiste a dar por buena la miseria cotidiana, pide siempre más, e intenta, en su militancia y su testimonio, hacer ver constantemente que no se puede hablar de proyecto revolucionario si no se es capaz de irrumpir aquí y ahora mostrando que es posible vivir de otra manera.

Apéndice

1. Textos comentados:

A) Texto 1:
Bakunin: *El programa de la Alianza de la Revolución Internacional*.

B) Comentario del texto.

2. Textos y guiones para su análisis:

A) Texto 1:
Proudhon: *El principio federativo*. Cuestiones.

B) Texto 2:
Kropotkin: *Ley y autoridad*. Cuestiones.

C) Texto 3:
Malatesta: *Anarquismo y violencia*. Cuestiones.

1. Textos comentados

A) Texto 1: El programa de la Alianza de la Revolución Internacional

Una sociedad natural –en el seno de la cual nace todo hombre y fuera de la cual nunca podría convertirse en un ser racional y libre– *se humaniza sólo en la medida en que todos los hombres que la componen se tornen cada vez más libres, individual y colectivamente.*

Nota 1. Ser personalmente libre *significa para cualquier hombre que viva en un medio social no ceder su pensamiento o su voluntad a ninguna autoridad sino a su propia razón y a su propia comprensión de la justicia; en una palabra, no reconocer otra verdad sino la que él mismo ha alcanzado y no someterse a otra ley sino a la que sea reconocida por su conciencia. Tal es la condición indispensable para que se respete la dignidad humana, el irrefutable derecho del hombre, la señal de su humanidad.*

Ser colectivamente libre *significa vivir entre personas libres y ser libre en virtud de su libertad. Como ya hemos señalado, el hombre no puede convertirse en un ser racional, poseedor de una voluntad racional (y por consiguiente no puede alcanzar la libertad individual), separado de la sociedad y sin su ayuda. La libertad de todos es, pues, el resultado de la solidaridad universal. Pero si reconocemos a esa solidaridad como fundamento y condición de toda libertad individual, se hace evidente que un hombre que vive entre esclavos, ocupando inclusive la posición de amo, se convertirá necesariamente en el esclavo de ese estado de esclavitud y sólo emancipándose de esa esclavitud se liberará él mismo.*

Así, la libertad de todos es esencial para mi libertad. Y se deduce que sería falso sostener que la libertad de todos constituye un límite para mi libertad y una limitación de ella, pues eso equivaldría a negar libertad. Muy por el contrario, la libertad colectiva representa la necesaria afirmación y la expansión al infinito de la libertad individual.

(Bakunin: 1973-A, p. 150)

B) Comentario del texto

1. Contexto histórico

La Revolución Francesa supone la culminación de todo un proceso de ascenso de la burguesía y de lucha contra una sociedad estamental basada en el poder de la nobleza. En los acontecimientos de Francia, que ya habían tenido un precedente en Inglaterra en época de Cromwell, se configura un nuevo modelo de Estado basado fundamentalmente en los derechos del ciudadano bajo el lema de igualdad, libertad y fraternidad. El rechazo de todo tipo de despotismo y la afirmación tajante de la autonomía individual, así como la igualdad de todos los seres humanos que ya no se distinguirán por su nacimiento, sino tan sólo por su trabajo y su valor personal, son elementos claves para comprender la aportación de la burguesía revolucionaria a la filosofía política y social. Las décadas posteriores supondrán la progresiva consolidación y aplicación de estos principios básicos, expuestos de forma completa y coherente en la Declaración de los Derechos del Ciudadano. A pesar de esto, ya en la misma revolución se manifiestan algunas tendencias que hacen ver la insuficiencia de este tipo de planteamiento y la necesidad de profundizar las conquistas revolucionarias aplicándolas al campo de las relaciones sociales y económicas. De nada sirve hablar de la libertad de los ciudadanos si se mantiene sin ningún tipo de limitaciones el derecho de propiedad y la consiguiente desigualdad de fortunas.

Las luchas que van apareciendo en el seno del mundo obrero, duramente tratado por el capitalismo naciente, van a estar encaminadas, precisamente, a conseguir aplicar esos principios de igualdad y libertad al terreno económico y social, dando una base real y eficaz al deseo de fraternidad que, sin demasiadas consecuencias, inspiraba también a los revolucionarios de 1789. Al principio se trata tan sólo de exigir un pleno reconocimiento de los derechos del ciudadano también para los obreros, pero más adelante, especialmente a partir de las revoluciones de 1848, se plantea ya como enfrentamiento total entre intereses contradictorios para los que no parece haber reconciliación pacífica. El movimiento obrero se va a centrar, por un

lado, en las luchas de tipo económico, exigiendo la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, y, por otro, en las luchas sociales, exigiendo una sociedad en la que la fraternidad deje de ser un rótulo decorativo vacío de contenido y pase a ser el hilo conductor del tejido social, para desembocar en una sociedad comunista en la que los hombres puedan vivir solidariamente.

2. Socialismo y libertad

Este giro va a suponer un cambio en el sentido que se da a la libertad. Ya no satisface el planteamiento inicial, continuado y profundizado por el liberalismo, planteamiento que será reiteradamente denunciado por todos los pensadores socialistas, independientemente de la tendencia a la que pertenezcan. La afirmación de que la libertad de cada uno comienza donde termina la libertad de los demás y de que debe dejarse libertad individual para que cada uno alcance las metas que se proponga, dependiendo la armonía social del acuerdo espontáneo entre las libertades individuales, comienza a ser considerada como un puro recurso retórico tras el que se oculta una concepción de la vida como una competición en la que triunfan los más fuertes. El liberalismo provoca, por tanto, una sociedad atomizada e insolidaria, y al mismo tiempo estimula la competitividad y las diferencias sociales; la libertad individual termina siendo incompatible con la fraternidad, que se postulaba como algo esencial, y esta última termina desapareciendo de los planteamientos sociales y políticos de la nueva burguesía conservadora. El intento más radical y coherente para justificar esta posición estará representado por el darwinismo social, difundido a finales de siglo.

El socialismo se va a enfrentar a este problema ofreciendo soluciones diferentes, hasta el punto de que uno de los puntos que provoca la ruptura del movimiento inicial en varias ramas enfrentadas será precisamente el tratamiento que se da a la libertad. Todos están de acuerdo en que la libertad sin igualdad económica es pura ideología, en el sentido despectivo del término. Marx, de forma tajante, llegará a decir que la libertad consiste en la reducción de la jornada de trabajo, es decir, en la

liberación de unas durísimas condiciones materiales de existencia que hacen imposible cualquier desarrollo personal y, por tanto, cualquier tipo de libertad. Hacer compatibles la libertad y la igualdad no parece una tarea fácil: propugnar un modelo comunista de sociedad implica modificar y recortar el sentido de la libertad individual que tan apreciado había sido para la burguesía revolucionaria. Al primar la dimensión solidaria y comunitaria, se desdibuja la libertad individual, que pasa a un segundo plano, hasta incluso no darle ningún tipo de importancia y terminar denunciándola como prejuicio pequeño-burgués, cosa que en su momento hizo Lenin. El socialismo libertario se separa del socialismo autoritario precisamente porque pretende seguir defendiendo la libertad individual sin renunciar al mismo tiempo a la solidaridad, y viceversa; el individualismo, o la identidad individual, es algo que no debe perderse de ninguna manera, por lo que es necesario un nuevo planteamiento teórico y práctico en el que se puedan defender a un tiempo la libertad individual y la solidaridad

3. La dimensión social del ser humano

El texto de Bakunin que estamos comentando aborda todo este problema del que venimos hablando. La afirmación de partida va a mantener claramente que no se pueden separar el hombre individual y la sociedad; es decir, que el individuo sólo llega a ser tal en el seno de una sociedad y que sólo podemos hablar de sociedad en la medida en que tenemos garantías de que en su seno hay hombres libres. Los hombres nacen en el seno de una sociedad, sea en una familia, sea en otro entorno; no se trata tan sólo de una simple constatación empírica, es decir, no es sólo que comprobemos que efectivamente así sucede en la sociedad a la que pertenecemos. Se trata más bien de una exigencia profunda de la naturaleza humana, pues para poder ser racionales y libres hace falta estar en una sociedad. Se está desmontando de esta manera el mito del individualismo anterior, que había dado lugar a novelas tan famosas como *Robinson Crusoe*. Es una ficción sin sentido plantear la autosuficiencia del individuo, sin contar para nada con la sociedad.

Por el mismo motivo, se está denunciando toda una filosofía política de tipo contractualista, que suponía una existencia natural en la que los individuos se ponían de acuerdo para resolver sus problemas y elaboraban un contrato al que todos se sometían. En Rousseau, este contrato suponía perder la libertad natural para poder ganar la libertad política, mucho más fecunda que la anterior, pero seguía pensando en la preeminencia del individuo. Bakunin, como otros socialistas, va a criticar esta teoría; no se puede hablar, ni siquiera como ficción, de una sociedad "natural" en la que los individuos llegaran a establecer un pacto de mutuo acuerdo. La libertad no es algo que está en el punto de partida, sino algo que se va haciendo en un largo proceso y que aparece completamente al final. A diferencia de las sociedades de los animales, la sociedad natural de los seres humanos está abierta a un proceso de humanización constante que se mide por el grado de libertad, individual y colectiva, que en ella se alcanza.

Se trata de llegar a ser cada vez más libres, en un proceso abierto, sin un final previsible de antemano. La idea de un hombre libre es, por tanto, inseparable de la idea de una sociedad más libre.

4. La libertad individual

Bakunin, por lo que acabamos de decir, se separa del individualismo burgués y del liberalismo, pero sin renunciar a sus conquistas. La diferencia específica del socialismo libertario, frente a lo que el mismo Bakunin llamaba el socialismo autoritario, radica precisamente en que no se está dispuesto a renunciar a la libertad individual, que no se quiere de ninguna manera perder la autonomía individual tan trabajosamente conseguida en la época anterior. El riesgo del socialismo estaba en disolver el individuo en el seno de la sociedad, haciendo perder importancia a éste frente a la dimensión social; es un riesgo que ya estaba presente en Hegel, al que tanto debe filosóficamente el pensamiento socialista, incluido el de Bakunin, pero que también aparecía en el nacimiento de la sociología, ya fuera en la de los socialistas utópicos como Saint-Simon o en la sociología conservadora, como la de Comte. Hay todo un movimiento de ideas y de análisis que tiende a infravalorar el pa-

pel del individuo, convirtiéndolo en puro resultado de las relaciones sociales –riesgo al que también, en algún sentido, están abiertos los anarquistas–. Puede ser válido reconocer que no tiene sentido hablar de derechos individuales si al mismo tiempo no se ofrecen las condiciones materiales de existencia que doten de sentido a esos derechos, pero no se puede de ninguna manera renunciar a tales derechos, sacrificándoles a nuevas abstracciones opresoras, como pueden ser el Estado o la sociedad.

Hay que reivindicar, por tanto, la libertad en el sentido de autonomía personal, como había hecho ya Kant, posiblemente la mente más preclara del pensamiento ilustrado. El individuo debe romper con todo tipo de heteronomía, es decir, con toda concepción que considere que las normas de nuestro comportamiento nos vienen impuestas desde el exterior, lo que nos obliga a poner la obediencia como virtud central. La dignidad humana, como dice Bakunin, depende de que el hombre no reconozca otra verdad sino la que él mismo ha alcanzado, y también de que no se someta a ninguna ley, sino a la que brota de su propia conciencia. No podemos delegar en otros las decisiones que sólo a nosotros nos corresponden, porque desde el momento en que delegamos y renunciamos a nuestra autonomía, estamos perdiendo la posibilidad de llegar a ser hombres. Resuena con fuerza el famoso "Sapere aude!", atrévete a pensar por tu cuenta, no aceptes ningún tipo de imposición, proceda de donde proceda. De nada sirve derribar unos opresores si vamos a sustituirlos por otros, aunque estén encubiertos bajo el manto de la solidaridad o del bienestar colectivo.

5. La libertad colectiva

Pero, obviamente, Bakunin no es un liberal y ha superado también el pensamiento ilustrado. No se puede renunciar a la libertad individual, es cierto, pero tampoco se puede renunciar a la dimensión social del ser humano ni a la necesidad de mantener por encima de todo la solidaridad, pues sólo así podemos evitar la reproducción de relaciones sociales explotadoras u opresoras. Dada la dimensión social del ser humano, la libertad no puede estar enfrentada a la solidaridad, sino que más bien debe verse en ella un resultado de la solidaridad universal, como nos dice el texto. Recoge aquí Bakunin planteamientos que había desarrollado ya Hegel al tratar el famoso tema de la dialéctica del amo y el esclavo, en la que señalaba que no sólo el esclavo depende del amo, sino que también sucede a la inversa, es decir, también el amo depende del esclavo, por lo que no se puede afirmar su autonomía sin matizaciones. Para Bakunin, hay un problema similar; para poder ser libre necesito relacionarme con otras personas libres que, desde su libertad, reconozcan la mía. Mi dignidad humana sólo es desarrollada y correspondida cuando entra en relación con otros seres igualmente dignos; no nos basta con el reconocimiento de los esclavos, puesto que ser esclavo es vivir en condiciones que impiden y niegan la humanidad. Al relacionarme con un esclavo, yo mismo pierdo con ello, pues nunca tendré enfrente una persona igual que yo con la que pueda realmente dialogar y construir solidariamente una relación creadora.

Insistiendo en esta dimensión de la libertad, Bakunin se está esforzando en invertir el planteamiento tradicional que provocaba una incompatibilidad entre la libertad y la solidaridad, o que exaltaba hasta tal punto la libertad individual que terminaba convirtiéndose en un egoísmo insolidario que, ingenuamente, pretendía edificar su propia vida a costa de los demás. El anarquismo estuvo siempre muy lejos de ese tipo de individualismo de corte stirneriano. Ya no le sirve la tradicional definición burguesa de la libertad, que ve en la libertad de los demás un límite a mi propia libertad que pretende delimitar con precisión las esferas de competencia de cada uno, para evitar los conflictos y los enfrentamientos. Bakunin, en un planteamiento nuevo dentro de la historia de las ideas políticas, va a decir, por el contrario, que la libertad de todos es esencial para mi libertad. Nada más falso que sostener que nuestra libertad está limitada por la libertad de los demás; sucede exactamente lo contrario, que yo no soy libre mientras los seres que me rodean no son libres, por lo que ya hemos dicho anteriormente. La libertad de los demás potencia y hace posible mi propia libertad. Desde esta perspectiva, oponer socialismo y libertad, o más concretamente, libertad y solidaridad, sólo puede deberse a una confusa concepción de ambos conceptos y a una

deformación producida por unas condiciones sociales que, basadas en la competencia, han terminado por hacerlas incompatibles. Sin embargo, correctamente entendidas –como Bakunin se esfuerza en mostrar–, la solidaridad sólo puede darse donde hay libertad y, a su vez, la libertad sólo florece donde existe solidaridad.

6. Conclusión

Todo el esfuerzo teórico y práctico del anarquismo estuvo volcado a hacer compatibles la libertad y la solidaridad, a defender el comunismo sin renunciar de ninguna manera a la libertad individual. Su oposición al Estado es claro ejemplo de esta segunda dimensión de su pensamiento, lo que además los llevó a romper con un socialismo que ellos consideraron autoritario y dictatorial. Su defensa del comunismo* o del colectivismo*, su insistencia final en que desapareciera cualquier resto de asalariado y se repartiera según las necesidades de cada uno, es el resultado de la primacía concedida a la solidaridad y al apoyo mutuo. No se limitaron a proponer esta reconciliación teórica de ambas dimensiones del ser humano, sino que propusieron también las fórmulas organizativas que hicieran posible su ejecución práctica, siendo la autogestión* y el contrato libre los dos pilares básicos sobre los que apoyarán su sistema. En qué medida lo consiguieron, es algo difícil de valorar; entre otras cosas porque no gozaron de la posibilidad de llevarlos a la práctica, excepto en la experiencia de las colectivizaciones españolas; también hay que tener en cuenta que la realización efectiva de esa sociedad distinta es algo que se logrará al final, y algo de lo que aquí y ahora sólo podemos tener atisbos y aproximaciones. El hecho es que Bakunin se enfrenta al problema y, a pesar de las dificultades insuperables que pueda ocasionar su aplicación, sostiene que es necesario reivindicar al mismo tiempo la libertad y la solidaridad, pues la una no puede darse sin la otra.

2. Textos y guiones para su análisis

A) Texto 1:

En resumen, el sistema federativo es el opuesto al de jerarquía o centralización administrativa y gubernamental, por el que se distinguen ex aequo *las democracias imperiales, las monarquías constitucionales y las repúblicas unitarias. Su ley fundamental, su ley característica, es la siguiente. En la federación, los atributos de la autoridad central se especializan y se restringen, disminuyen en número, obran de una manera menos inmediata; son, si puedo atreverme a hablar así, menos intensos a medida que la Confederación se va desarrollando por medio de la adhesión de nuevos Estados. En los gobiernos centralizados, por el contrario, las atribuciones del poder supremo se multiplican, se extienden, se ejercen de una manera más inmediata, y van haciendo entrar en la competencia del príncipe los negocios de las provincias, de los municipios, de las corporaciones y de los particulares, en razón directa de la superficie territorial y de la cifra de la población. De aquí esa enorme presión bajo la que desaparece toda libertad, así la municipal como la provincial, así la del individuo como la del reino.*

(Proudhon: 1977, p. 122)

Cuestiones

1. ¿Puedes ampliar algo más el concepto de federación defendido por Proudhon?
2. ¿Qué significa una sociedad organizada de abajo arriba y en qué medida la federación responde a ese esquema?
3. El federalismo de los Estados Unidos, ¿en qué puede parecerse al propuesto por los anarquistas y en qué medida se diferencia?
4. Revisando la situación política actual, ¿piensas que la propuesta federalista de Proudhon sigue teniendo sentido?

5. ¿Puedes ampliar las consecuencias negativas de un gobierno jerarquizado y centralizado?

B) TEXTO 2:

Ley y autoridad

Tan pervertidos estamos por la educación, que procuramos desde la infancia negar en nosotros el espíritu de rebeldía, y desarrollar el de sumisión a la autoridad; tan pervertidos estamos por esta existencia bajo la férula de una ley que regula todos los acontecimientos de la vida (nuestro nacimiento, educación, desarrollo, amor, amistad) que, si sigue tal estado de cosas, acabaremos perdiendo toda iniciativa, todo hábito de pensar por nosotros. Nuestra sociedad parece ya incapaz de entender que se puede existir de otro modo que bajo el yugo de la ley, elaborada por un gobierno representativo y administrada por un puñado de dirigentes. E incluso cuando llegó tan lejos como para emanciparse de la esclavitud, su primera preocupación fue reconstruirla de inmediato. "El Año I de la Libertad" nunca ha durado más de un día, pues después de proclamarlo, a la misma mañana siguiente, los hombres se pusieron bajo el yugo de la ley y la autoridad.

En realidad, en varios miles de años, los que nos gobiernan no han hecho sino dar vueltas a este principio: "Respeto a la ley, obediencia a la autoridad." Es ésta una atmósfera moral en que los padres educan a sus hijos, y la escuela no sirve más que para confirmar la impresión. Para demostrar la necesidad de la ley se inculcan a los niños fragmentos sabiamente elegidos de falsa ciencia; la obediencia a la ley se convierte en religión; la bondad moral y la ley de los amos se fundan en una y la misma divinidad. El héroe histórico de la escuela es el hombre que obedece a la ley y la defiende contra los rebeldes.

(KROPOTKIN: 1977, II, p. 25)

Cuestiones

1. ¿Qué mecanismos para fomentar la sumisión en lugar de la rebeldía enumera Kropotkin?
2. ¿Qué papel tiene de hecho la escuela y cuál podría tener en una sociedad distinta?
3. ¿Podrías explicar mejor a qué se refiere Kropotkin al afirmar que la libertad proclamada en la revolución no dura más de un día?
4. ¿A qué se debe ese espíritu generalizado de sumisión y obediencia?
5. ¿También los gobiernos representativos merecen la crítica de Kropotkin?
6. ¿Son las leyes y los jueces instrumentos de sumisión?

C) TEXTO 3:

Anarquismo y violencia

Los anarquistas están en contra de la violencia. Todo el mundo lo sabe. La idea central de la anarquía es la eliminación de la violencia en la vida social; es la organización de las relaciones sociales fundadas sobre la libre voluntad de los individuos, sin intervención policíaca. Por eso somos enemigos del capitalismo que obliga, apoyándose en la protección policíaca, a los trabajadores a dejarse explotar por los poseedores de los medios de producción, o incluso a quedar en situación de paro y a pasar hambre cuando a los patronos les conviene explotarlos. Por eso somos también enemigos del Estado, que es la organización coercitiva, o sea violenta, de la sociedad.

Pero, si un buen hombre dice que considera estúpido y bárbaro razonar a golpes de bastón y que es injusto y salvaje obligar a alguien a someterse a la voluntad de otro bajo la amenaza de una pistola, ¿es acaso razonable deducir que este buen hombre se va a dejar golpear y va a someterse a la voluntad ajena sin recurrir a los medios más extremos de legítima defensa?

La violencia es justificable sólo cuando es necesaria para defenderse a sí mismo y a los demás contra la violencia. Allí donde cesa la necesidad, comienza el delito... El esclavo está

siempre en estado de legítima defensa y, por lo tanto, su violencia contra el amo, contra el opresor, es siempre moralmente justificada y debe estar sólo regulada par el criterio de la utilidad y de la economía del esfuerzo y de los sufrimientos humanos.

(Malatesta: 1975, p. 73)

Cuestiones

1. ¿Cuál es el origen de la violencia?
2. ¿Qué diferencias habría entre legítima defensa y violencia no justificada?
3. ¿Es posible un uso legítimo de la violencia? ¿Cuáles serían las condiciones?
4. Repasa algunos actos terroristas del final del siglo pasado y valora en qué casos se habría producido legítima defensa y en que otros casos no habría sido así.
5. ¿Qué diferencias habría entre violencia estructural y violencia individual?

Glosario

Acción directa: Es imprescindible enfrentarse directamente con el orden social existente, recurriendo a todos los medios posibles en el campo de la lucha económica y social, pero sin que resulte necesario recurrir a la mediación de partidos políticos que representen los intereses de los obreros en los parlamentos.

Anarcosindicalismo: A finales del siglo XIX y principios del XX, algunos anarquistas proponen volver a integrarse en el movimiento obrero, abandonando las tácticas anteriores. Se trata de continuar los planteamientos de la Iª Internacional con asociaciones sindicales que agrupen a los obreros, les enseñen modos alternativos de solidaridad y los acostumbren a luchar contra la opresión y la explotación. El anarcosindicalismo mantendrá siempre la acción directa y el antipoliticismo. Pelloutier y las Bolsas de Trabajo serán su cuna, la Carta de Amiens definirá el nuevo planteamiento y la C.N.T. será la organización anarcosindicalista más importante.

Antiteísmo: Para los anarquistas Dios es, sobre todo, el origen de toda opresión, pues convierte al hombre en esclavo y lo hace depender de él. Por eso los anarquistas, especialmente Proudhon y Bakunin, no sólo serán ateos, sino que se plantearán como necesario luchar directamente contra la creencia en Dios; son, por tanto, antiteos.

Antipoliticismo: Los anarquistas se negarán siempre a participar en la política, entendida ésta como partidos y parlamentos. Consideran que la política y los políticos oprimen a los hombres y que nunca contribuirán a su liberación. Renunciar a la política profesional no significa que no se vuelquen en los problemas políticos, es decir, de la comunidad.

Apoyo mutuo: Concepto clave de la moral anarquista: sólo pueden progresar aquellas sociedades y grupos que saben unirse y ser solidarios para vencer las adversidades del medio ambiente.

Autogestión: La sociedad anarquista será una sociedad autogestionada, es decir, una sociedad en la que los seres humanos no delegan en nadie y toman ellos mismos las decisiones que afectan a su vida. Para eso se articula un sistema de consejos y mandatarios que va de abajo hacia arriba.

Colectivismo: Organización económica en la que los medios de producción son de propiedad colectiva, pero se mantiene una retribución de tipo salarial, dando a cada uno según el trabajo realizado. Defendida fundamentalmente por Proudhon y Bakunin.

Comunismo: Organización económica en la que se ha suprimido también todo tipo de salario. Se rige por el lema de "a cada uno según sus necesidades, de cada uno según su capacidad". Defendida, sobre todo, por Kropotkin.

Democracia burguesa: Fórmula de organización política en la que se reconocen los derechos del ciudadano, se admiten distintos partidos y se eligen por sufragio universal unos parlamentarios, pero que, al mismo tiempo, mantiene la desigualdad económica y la propiedad privada.

Dialéctica: Interpretación de la realidad, recibida fundamentalmente de Hegel. La realidad está formada de elementos contradictorios que se niegan mutuamente; esta negación se convierte en motor de la historia, pues hace posible que aparezcan realidades en las que se han superado las contradicciones anteriores.

Dictadura del proletariado: Régimen de transición propuesto por el socialismo marxista, que será necesario implantar después de derrocar el sistema capitalista y antes de poder instaurar el socialismo, para garantizar el triunfo del proletariado. Ha sido entendido de diversas formas a lo largo de la historia del marxismo.

Educación integral: Educación en la que se cultivan al mismo tiempo las capacidades manuales y las intelectuales, contribuyendo con ello a la desaparición de la distinción entre ambos tipos de trabajo, fuente de privilegios y desigualdades.

Explotación: Extracción de plusvalía en el proceso de trabajo gracias a la cual el empresario obtiene unos beneficios que no le corresponden y mantiene a los trabajadores en condiciones de trabajo injustas y desiguales.

Federalismo: Forma de organización política propuesta por los anarquistas para evitar la aparición de un poder separado del pueblo. Supone la descentralización, la formación de pequeñas comunas, la elección de mandatarios revocables y una serie de contratos que van coordinando a las diferentes comunas desde abajo hacia arriba, contratos siempre libres y revocables por cualquier parte.

Huelga general: Táctica difundida a finales del siglo pasado y comienzos del presente. Proponía un paro general de todos los trabajadores que provocara un colapso en la vida económica y social y pudiera crear las condiciones para una destrucción del sistema capitalista.

Insurrección: Movimiento dirigido por un grupo minoritario de activistas, que ataca directamente los centros represivos y de poder en una localidad o zona, como comisaría, cuartel, archivos de propiedad, ayuntamiento. Pretende, con su ejemplo, despertar la conciencia revolucionaria del pueblo y desencadenar un proceso revolucionario más amplio.

Opresión: Situación en la que se encuentran los seres humanos desde el momento en que aceptan o se les impone un gobierno, unas autoridades o unas leyes, con su ejército y su policía, que buscan su sumisión y obediencia y les impiden ser dueños de sus propias vidas.

Propaganda por el hecho: Táctica aprobada en la Conferencia de 1881, que continúa la línea de la acción directa y del insurrecionalismo, pero dedicándose más a actos de violencia puntual que pudieran ser especialmente ejemplares y conmo-

ver la opinión pública mundial. Por este motivo se aproxima al terrorismo estricto.

Revolución: Período acelerado en la historia de la humanidad durante el cual se destruyen los obstáculos que hacen imposible la instauración de un orden social nuevo más justo. No se opone al ritmo más lento de las reformas, sino que las continúa y acelera. Debe afectar a todas las dimensiones del ser humano y no reducirse a la conquista del poder.

Socialismo utópico: Filosofía social y política de unos cuantos pensadores posteriores a la Revolución Francesa, los cuales llaman la atención sobre la importancia de los problemas sociales y económicos, proponen una abolición o modificación radical de la propiedad privada y trazan con detalle el cuadro de una sociedad futura a la que se podrá acceder gradualmente por medios pacíficos, especialmente a través de la educación.

Terrorismo: Uso de la violencia contra los bienes y las personas, con el que se pretende alcanzar una serie de resultados políticos. Aparece en la Revolución Francesa y tiene una enorme difusión en las dos últimas décadas del siglo; desde entonces forma parte de la vida política de la mayor parte de los países.

Utopía: Referida, en primer lugar, a los proyectos de sociedades perfectas que tendrían lugar en un futuro o en otro sitio de la tierra, puede también entenderse como un conjunto de ideas y prácticas que rompen radicalmente con el orden establecido, convirtiéndose en el motor del esfuerzo solidario para modificar la realidad y construir un mundo distinto.

Bibliografía

Abad de Santillán, D. (1976): *Anarquismo y revolución en España. Escritos, 1930-1938*. Selección y estudio preliminar de A. Elorza. Ayuso. Madrid.

—(1977): *Memorias*. Plaza y Janés. Barcelona.

—(1978): *El organismo económico de la revolución*. Estudio preliminar de F. García. Zero. Madrid.

Arvon, H. (1979): *El anarquismo en el siglo xx*. Taurus. Madrid.

Álvarez Junco, J. (1976): *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*. Siglo xxi. Madrid.

Bakunin, M. (1973-A): *El sistema del anarquismo*. Selección de G. P. Maximoff. Proyección. Buenos Aires.

—(1973-B): *Tácticas revolucionarias*. Selección de textos. Proyección. Buenos Aires.

—(1975): *La libertad*. Selección de F. Muñoz. Proyección. Buenos Aires.

—(1976): *La anarquía según Bakunin*. Edic. a cargo de S. Dolgoff. Apunte biográfico de J. Guillaume. Tusquets. Barcelona.

—(1977): *Obras*. Vol. III. Presentación: C. Díaz. Prólogo: M. Nettlau. Trad. D. Abad de Santillán. Incluye: *Federalismo, socialismo y antiteologismo y Consideraciones filosóficas*. Júcar. Madrid.

—(1978): *El Estado y la Comuna*. Estudio introductorio y notas de C. Diaz. Zero. Madrid.

Brenan, G. (1968): *El laberinto español*. Ruedo Ibérico. París.

Cano Ruiz, B. (1977): *William Godwin*. Ideas. México.

Cappelletti, A. (1978): *El pensamiento de Kropotkin. Ciencia, ética y anarquía*. Zero. Madrid.

—(1983) *Prehistoria del anarquismo*. Queimada. Madrid.

Desanti, D. (1973): *Los socialistas utópicos*. Anagrama. Madrid.

Díaz, C. (1975): *Por y contra Stirner*. Zero. Madrid.

—(1977-A): *Las teorías anarquistas*. Zero. Madrid.

—(1977-B): "De *Federalismo, socialismo y antiteologismo* al

necesario debate entre anarquistas y cristianos". *Cuadernos de Ruedo Ibérico,* núms. 55-57. París.
—(1978): *El anarquismo como fenómeno político-moral.* Zero. Madrid.
Díaz, C., y García, F. (1977): *Dieciséis tesis sobre el anarquismo.* Zero. Madrid.
Elorza, A. (1972): "La CNT bajo la Dictadura", en *Revista del Trabajo,* núms. 39-40. Madrid.
Engels, F., y Marx, K. (1975): *Obras escogidas.* Vol. II. Fundamentos. Madrid.
Era 80 (1977): *Els anarquistes educadors del poble: "La Revista Blanca" (1898-1905).* Curial. Barcelona.
Ferrer Guardia, F.: *La Escuela Moderna.* Zero. Madrid.
Figola, F. (1960): *Cartas sobre la religión.* Tierra y Libertad. México.
Furth, R. (1970): *Formas y tendencias del anarquismo.* Acción Directa. Buenos Aires.
García, F. (1977): *Colectivizaciones obreras y campesinas en la revolución española.* Zero. Madrid.
—(1979): *Pensamiento anarquista español: individuo y colectividad.* Univ. Complutense. Madrid.
Godwin, W. (1946): *An Enquiry concerning political Justice.* Penguin. Londres.
Gómez Casas, J. (1968): *Historia del anarcosindicalismo español.* Zero. Madrid.
Guérin, D. (1965): *L'anarchisme.* Gallimard. París. (Hay trad. española.)
—(1977): *Ni Dios ni amo.* Vol. 1. Campo Abierto. Madrid.
Guyau, J.-M. (1978): *Esbozo de una moral sin sanción ni obligación.* Júcar. Madrid.
Horowitz, I. L. (1964): *The anarchists.* Dell Publishing. Nueva York. (Hay trad. española.)
Hosbawm, E. (1968): *Rebeldes primitivos.* Ariel. Barcelona.
Joll, J. (1968): *Los anarquistas.* Grijalbo. México.
Kaplan, T. (1977): *Los orígenes sociales del anarquismo español.* Grijalbo. Madrid.
Kropotkin, P. (1972): *Campos, fábricas y talleres.* Zero. Madrid.
—(1973): *Memorias de un revolucionario.* Zero. Madrid.
—(1976): *Oeuvres.* Textes réunies par M. Zemliak. Maspero. París.
—(1977): *Folletos revolucionarios.* 2 vols. Tusquets. Barcelona.
—(1978): *Ética.* Júcar. Madrid.
—(1978): *El apoyo mutuo.* Intr. C. Díaz. Zero. Madrid.
Litvak, L. (1981): *Musa libertaria.* Antoni Bosch. Barcelona.
Lorenzo, A. (1973): *El proletariado militante.* Zero. Madrid.
Lubac, H. (1965): *Proudhon y el cristianismo.* Zero. Madrid.
Malatesta, E. (1975-A): *Socialismo y anarquía.* Ayuso. Madrid.
—(1975-B): *Vida e ideas.* Selec. y estudio de V. Richards. Tusquets. Barcelona.
Manuel, F. E., y Manuel, F. P. (1984): *El pensamiento utópico en el mundo occidental.* Vol. 3. Taurus. Madrid.
Massari, R. (1975): *Las teorías de la autogestión.* Zero. Madrid.
Mayol, A. (1978): *Boletín de la Escuela Moderna.* Edic. de A. Mayol. Tusquets. Barcelona.
Mella, R. (1975): *Obras completas. Ideario.* Toulouse.
—(1976): *La ley del número.* Edt. introduct. F. García. Zero. Madrid.
—(1976-B): *Ensayo sobre las pasiones humanas.* Tusquets. Barcelona.
—(1978): *Forjando un mundo libre.* Selec. y prólogo de V. Muñoz. La Piqueta. Madrid.
Mounier, E. (1961): *Anarchie et personalisme,* en *Oeuvres.* Vol. I. Seuil. París. (Hay trad. española.)
Nettlau, M.: *La anarquía a través de los tiempos.* Júcar. Madrid.
Nieuwenhuis, D. (1975): *La educación libertaria.* CNT. Toulouse.
Orensanz, A. (1978): *Anarquía y cristianismo.* Mañana. Madrid.
Pelloutier, F. (1977): *Historia de las Bolsas de Trabajo.* Zero. Madrid.
Proudhon, P. J. (1972): *Propiedad y federación.* Selec. y Prólogo de C. Díaz. Narcea. Madrid.
—(1975): *Sistema de las contradicciones económicas.* 2 vols. Júcar.

—(1977): *El principio federativo*. Ed. Nacional. Madrid.
RAYNAUD, J. M., y AMBAUVES, G. (1978): *L'Education libertaire*. Spartacus. París.
RECLUS, E. (1969): *Evolución, revolución y anarquismo*. Proyección. Buenos Aires.
TOMASI, T. (1978): *Ideología libertaria y educación*. Campo Abierto. Madrid.
TOLSTOI, L. (1978): *La escuela de Yasnaia Poliana*. Júcar. Madrid.
WOODCOCK, G. (1962): *Anarchism. A history of libertarian ideas and movement*. Penguin. Nueva York. (Hay edic. española.)

ÍNDICE